15

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Filosofía de la cultura

Edición de
David Sobrevilla

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

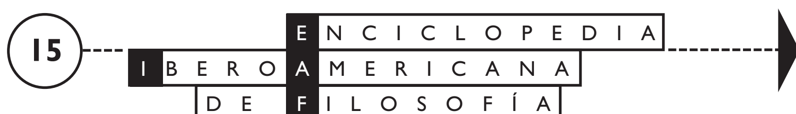


Filosofía de la cultura

Filosofía de la cultura

Edición de
David Sobrevilla

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas





Primera edición: 1998
Primera reimpresión: 2006

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-396-3 (vol. 15)

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

David Sobrevilla

El uso figurado de la palabra «cultura», que tan importante nos ha llegado a ser, es en verdad relativamente tardío: aparece una vez en la antigüedad romana, en Cicerón, para luego desaparecer y volver a reaparecer después sólo en la Época Moderna —hemos reseñado esta evolución en «Idea e historia de la filosofía de la cultura», el primer artículo de este volumen—. Este surgimiento relativamente reciente del empleo figurado del vocablo cultura parece dar en principio razón a Heidegger, cuando sostiene [1] que el concepto de cultura sólo pudo aparecer sobre el suelo nutricio del pensar moderno, y que mucho de lo que hoy constituye su contenido —la filosofía, la ciencia, el arte, la religión, etc.— fue concebido antes de otra manera.

Mas luego de que a inicios del siglo XIX se formó el uso figurado del vocablo cultura en sus acepciones principales, esta palabra ha hecho una carrera triunfal que ha llevado a que actualmente tenga un significado claramente inflacionario. En este sentido comprueban melancólica y preocupadamente Helmut Brackert y Fritz Wefelmeyer lo siguiente:

> Una simple mirada al uso de la palabra «cultura» —piénsese por ej. en numerosos vocablos compuestos como subcultura, cultura del tiempo libre, shock cultural, industria cultural y otros—, puede convencer de qué ampliación monstruosa y qué grado de diferenciación interna ha experimentado el campo objetivo (de la palabra cultura) o cuando menos su representación lingüística. No parecen existir límites para esta ampliación [2].

1 M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, 69-70. Cf. también M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, I: 107-108, 179, 412, II: 49, 76, 107, 412, 424, 426-427.

2 H. Brackert y F. Wefelmeyer, «Einleitung» a *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, 7.

En nuestro artículo introductorio hemos tratado de ofrecer un catálogo mínimo de los usos más importantes de la palabra cultura hoy en día.

Pasando luego a lo que ella designa, hay que indicar que su contenido es estudiado actualmente por un conjunto enorme de disciplinas: la antropología, la sociología, el psicoanálisis, la arqueología, la pedagogía, la lingüística, la ciencia de la literatura, los *cultural studies*, entre otras más. También por cierto por la filosofía, aunque debe señalarse que su ocupación con la cultura tuvo lugar tardíamente. En efecto, la primera filosofía de la cultura propiamente tal sólo la encontramos a principios de siglo con el neokantismo. Sobre la evolución de la filosofía de la cultura en Europa e Iberoamérica también informa nuestro artículo introductorio.

Este volumen de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* dedicado a la cultura comprende trece estudios —lamentablemente no recibimos una colaboración a la que luego nos referiremos—. La gran mayoría de los autores son filósofos profesionales de distinta orientación y cada uno ha tratado de su tema con entera libertad —lo que explica que empleen el concepto de cultura en un sentido no siempre unívoco—. Por cierto, los artículos que ofrecemos no agotan el amplio temario de la filosofía de la cultura.

En nuestro artículo sobre «Idea e historia de la filosofía de la cultura» distinguimos entre una filosofía teórica y otra práctica de la cultura. Separamos después dentro de la primera entre la reflexión sobre la cultura y su crítica. Nuestro volumen únicamente comprende artículos dedicados a la primera —sólo en forma marginal realizan una crítica a la cultura los artículos de Ortiz-Osés y de Leopoldo Zea—. Y distinguimos, además, dentro de la reflexión sobre la cultura entre la analítica cultural y la dinámica cultural. La primera se ocupa del análisis de los elementos de la cultura, y la segunda, de sus procesos dinámicos.

Los artículos de la primera sección son de *filosofía teórica de la cultura*. Los dos primeros pertenecen al campo de la *analítica cultural*. El de Miguel Reale examina «El concepto de cultura, sus temas fundamentales». Luego de referirse a las acepciones del término cultura, el autor trata estos aspectos: «Cultura, espíritu y naturaleza», «La cultura desde la perspectiva del deber ser», «Estructura de los bienes culturales» y «Libertad y cultura». El artículo de José Lorite Mena analiza a su vez la «Estructura y mecanismos de la cultura», «Cultura/Estructura. Una composición de visibilidades», «Sistema, auto-organización, cultura» y «Mecanismos culturales y naturalización del orden».

Los dos trabajos siguientes están dedicados a la *dinámica cultural*. Andrés Ortiz-Osés se refiere al «Surgimiento y evolución de las culturas». Comienza por declarar que intenta delinear una historia simbólica de las culturas en sus arquetipos o configuraciones de sentido. Su recorrido va desde el fuego, pasando por el totemismo animal, el mana vegetal, las diferencias que separan a Oriente y Occidente, el logos del laberinto,

el alma y la cueva, la heterodoxia mística, razón o romanticismo, hasta llegar al eros cosmogónico. El segundo estudio, debido a Guillermo de la Peña, se refiere a los procesos de «Articulación y desarticulación de las culturas». Inicialmente da cuenta de las discusiones antropológicas sobre la variabilidad cultural, se refiere luego a las encontradas conceptualizaciones sobre el fenómeno nacional y, finalmente, a las repercusiones de estas disputas en el mundo intelectual iberoamericano, y a la persistencia cultural indígena.

Los cinco artículos de la segunda sección están consagrados a algunos problemas de la *filosofía práctica de la cultura*: los surgidos de la confrontación entre culturas, haciendo un énfasis especial en la interrelación entre España y América Latina, y entre el Occidente y las culturas marginales. Horacio Cerutti Guldberg se ocupa primero de los conceptos de «Identidad y dependencia culturales». Luego de realizar algunas consideraciones introductorias y de aproximarse históricamente al tema, el autor establece una noción de identidad ontológica y otra histórica, y se refiere después a cómo paralelamente se desarrolló en América Latina una preocupación por la experiencia de la alteridad. Por lo demás, encuentra que la pregunta por la identidad remite en último término a la realidad histórica y social en que la cultura se desenvuelve. Por ello mismo, habría que pensar la realidad críticamente y a partir de la propia historia.

El segundo artículo, que pertenece a Claudio Esteva-Fabregat, examina las nociones de aculturación y transculturación en antropología. Estudia primero el factor conceptual, la evolución y difusión en el marco de la aculturación, la aculturación y el cambio social y, por último, las disrupciones y desequilibrios de la personalidad que crean las relaciones de neoculturación.

Los dos artículos que vienen a continuación se refieren a la resistencia a la aculturación en el caso concreto de México y en el del Perú, Bolivia y Ecuador. «El indigenismo en México» es el objeto del estudio de Esteban Krotz, quien hace un amplio recuento sobre el tema desde la época de la Colonia hasta nuestros días. En forma semejante examina José Tamayo Herrera «El indigenismo en el Perú, Bolivia y Ecuador» en el siglo XIX, pero sobre todo en el XX. A estos dos artículos hubiera debido seguir otro que diera cuenta de cómo se formó a la vez en América Latina una corriente favorable a la aculturación, postura que estuvo representada en el Perú, por ejemplo, por el prohispanismo de grandes intelectuales como José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaunde y Raúl Porras Barrenechea, entre otros. Lamentablemente, este artículo no fue entregado.

Un último artículo que cierra este bloque es el de Leopoldo Zea sobre «Cultura occidental y culturas marginales». El maestro mexicano se refiere inicialmente a cómo es el logos un instrumento de comprensión y comunicación, pero que en el curso de la historia fue convertido en un medio para justificar los privilegios de una limitada mayoría humana: así sucedió con el logos helenizador, latinizador y occidentalizador, dando lugar a la crisis del logos y, hoy en día, a la revuelta en su contra.

La tercera y última sección trata de algunos problemas y perspectivas actuales de la filosofía de la cultura. Son cuestiones que siempre fueron difíciles pero que hoy se han tornado agudas, y un punto de vista que hoy parece inevitable al hablar de la cultura: la perspectiva biológica sobre la misma. Gonzalo Munévar escribe sobre «Relativismo y universalismo culturales». El autor distingue entre el caso del relativismo en la ciencia y el que se presenta en la cultura, defendiendo en ambos casos un relativismo que no sostiene que *todos* los puntos de vista sean igualmente válidos,sino que implica que *varios* puntos de vista puedan ser igualmente válidos.

Juan Carlos Scannone se refiere a «Normas éticas en la relación entre culturas». Según Scannone la razón humana posee como momentos el ser verdadera, recta y acertada, los que se corresponden con los trascendentales de lo real: la verdad, el bien y lo bello. La interrelación entre los tres momentos de la razón —y el interjuego de los trascendentales— «deben darse en toda interrelación ética entre las culturas». El sentido, la verdad, el bien y la belleza humanos son en opinión del autor de suyo universales, pero que se dan en forma situada en las culturas. No obstante, estos universales no se adecuarían plenamente a ninguna de ellas, sino que se concretarían en cada una de modo diverso. En cuanto humana toda cultura sería digna de respeto.

Finalmente, Carlos París se ocupa de «Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica». Para París existe hoy en día la necesidad de redefinir el concepto de cultura a partir de la evolución biológica; pero, al tratar de hacerlo habría que sortear el peligro de considerar al hombre como un ser aislado de la evolución y evitar, a la vez, el riesgo del reduccionismo biologicista. La metodología que el autor propone para cumplir esta tarea es: persiguiendo la filogenia de la cultura, tratar de detectar el modo en que los grandes aspectos del fenómeno cultural (la técnica, el lenguaje y el saber, la libertad y la proyectividad) brotan en el proceso de la evolución biológica.

IDEA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

En Europa e Iberoamérica. Un esbozo

David Sobrevilla

I. SENTIDOS PRINCIPALES DE LA PALABRA CULTURA

La palabra cultura —proveniente del latín «colere» y que quiere decir «cultivar»— posee el día de hoy una multiplicidad de significados. Algunos de los más importantes son los siguientes:

a) En sentido *directo,* «cultura» sigue significando «cultivo» (o «cuidado»), como en los compuestos «agricultura» o «apicultura».

b) En sentido *figurado,* podemos distinguir entre:

1) La cultura en sentido *objetivo,* como la creación y realización de valores, normas y bienes materiales por el ser humano. Por cierto, la cultura objetiva puede determinársela en otras formas. En esta acepción objetiva la cultura se opone a la naturaleza.

2) Podemos restringir la noción de la cultura en sentido objetivo a la de una época y entenderla entonces en sentido *histórico*, como cuando hablamos de la cultura del Renacimiento o del Barroco.

3) Podemos limitar la noción de cultura en sentido objetivo a la de un pueblo y comprenderla en sentido *antropológico*. Así sucede cuando nos referimos a la cultura asiria, griega, náhuatl o inca.

Los puntos 2) y 3) pueden ser entendidas en un sentido puramente *descriptivo*, pero asimismo *normativo*, si asociamos la definición a un cierto valor o norma.

4) En el pensamiento de lengua alemana se ha solido contraponer la *cultura* como lo espiritual y vivo a la *civilización* como lo material y muerto —es lo que sostiene por ejemplo, O. Spengler—. En francés la oposición era exactamente la contraria: la civilización era lo originario y creador y la cultura, lo secundario y material, situación que parece estar cambiando hoy en día.

5) Cultura en sentido *subjetivo* es el cultivo del hombre, que lo hace por ello culto, o el de sus facultades: así hablamos de la cultura física, de la cultura de la inteligencia, de la cultura de los sentimientos.

6) *Cultura «culta», «oficial»* o *«académica»* vs. cultura *«popular»*: esta oposición se refiere a la cultura del grupo dominante en contraste con la de los sectores marginales de la sociedad; así hablamos de un arte culto, de una religión oficial y de una medicina académica por oposición a un arte popular, a una religiosidad popular y a una medicina popular o folklórica.

7) *Cultura de élites* y *cultura de masas*: la primera incluye la cultura (en sentido objetivo) de las élites intelectual, política, económica, tecnológica, militar, eclesiástica, etc., y la segunda, a la cultura (en sentido objetivo) de consumo de grandes sectores de la población —por lo común ligada a los medios de comunicación—: radio, cine, televisión, etc.

Edward Shils ha propuesto una diferenciación más variada aún entre una *cultura superior* o *refinada*, otra *mediocre* y la cultura *brutal*.

8) *«Cultura», «subcultura»* y *«contra-cultura».* Las subculturas corresponden a grupos humanos diferenciados (clases, etnias, sectores de bajos ingresos, etc.) dentro de una sociedad global. La *contra-cultura* es una determinada sub-cultura que recusa los valores y el sistema de la sociedad global, de la cultura «culta», que correspondería a la conciencia e intereses de los grupos dominantes (A. Salazar Bondy).

II. EL SURGIMIENTO DE LA PALABRA CULTURA

Los romanos empleaban la palabra «cultura» para designar el cultivo de las cosas, ya sea corporales (*agri, arborum, aliarum rerum*), incorporales (*rerum incorporarum*) o del hombre; el culto (*veneratio, honor*), o el cuidado (*cultus*) de algo. La única vez en que la palabra aparece empleada para denominar la formación o educación es en Cicerón (106-43 a.C.), quien la usa con un genitivo objetivo en las *Disputaciones Tusculanas* (II, 5, 13): «Cultura animi philosophia est», la cultura del alma es la filosofía, que lleva al hombre a conseguir su *humanitas*, es decir, su condición humana.

Este sentido de la palabra «cultura» se perdió en la Edad Media debido al cambio de ideales que trajo el Cristianismo. La palabra cultura pasó entonces a significar, en sentido metafórico, tan sólo el culto u homenaje que se presta a Dios. En cuanto al ideal de la formación personal, pasó por entonces a ser expresado por palabras como «moderatio» o «perfectio».

La recuperación de la expresión «cultura animi» se debe al gran humanista español Juan Luis Vives (1492-1540). En efecto, la volvió a emplear en «De tradendis disciplinis», la segunda parte de su gran tratado *De disciplinis —Sobre las enseñanzas—* justo en este sentido (*Opera*

Omnia[1], VI, 285-286). El humanista español también emplea las expresiones «cultus animi», «animum excolere», «cura animi» y «animam formare». Todo ello hace comprensible que don José Ortega y Gasset haya sostenido que el *De disciplinis* fue la primera reflexión del hombre occidental sobre su cultura.

Posteriormente, encontramos que Francis Bacon (1561-1626) emplea las expresiones «Culture of the Mind» y «the Georgics of the Mind» en su obra *The Advancement of Learning*, y las expresiones latinas correspondientes «cultura animi» y «georgica animi» en la traducción aumentada latina *Del avance de las ciencias* —quizás bajo la influencia de Vives, quien había estado en Inglaterra entre 1523 y 1531—. La «cultura animi» o «georgica animi» era para Bacon una parte de la ética: aquella que busca los medios para someter la voluntad del hombre a las prescripciones morales haciéndolo, así, feliz. La «cultura» o «georgica animi» era para Bacon una técnica para lograr la felicidad.

El concepto moderno de cultura como unión de la cultura en sentido objetivo y subjetivo fue una creación del jurista alemán Samuel Barón von Pufendorf (1632-1694). En su obra más importante, *Del Derecho Natural y de las Gentes*, usó la palabra «cultura» todavía con un atributo en genitivo: «cultura animae» y, asimismo, la expresión «cultura vitae». Aquella designa los conocimientos y las actividades que nos permiten superar la naturaleza o dominarnos a nosotros mismos. La «cultura vitae» significa por su lado el cuidado de todo el ser humano: el del ser individual y el del social o «socialitas». Según Pufendorf, el hombre no puede ser feliz en el mero *status naturalis*, donde vive como un animal, sino sólo mediante la *socialis vita*. A las críticas que se le formularon por haber concebido blasfemamente a Adán en el Paraíso como reducido a un estado bestial, respondió el jurista que lo que había tenido en mente era al hombre fuera de la sociedad. En la discusión subsiguiente, creó Puffendorf el concepto de «cultura» sin genitivo objetivo como lo opuesto al *status naturalis* o *barbaries*. El contenido de este concepto de cultura era: 1) los descubrimientos e instalaciones humanas, 2) la actividad del hombre, 3) el cuidado y ayuda que el hombre recibe de sus semejantes. «En suma, todo lo que no nos es dado por naturaleza, sino que se añade por el esfuerzo humano —del individuo y de la humanidad— a la naturaleza (a la naturaleza humana y a la de las cosas), es cultura» (J. Niedermann).

No obstante, Pufendorf no llegó a formular con precisión el concepto de cultura en sentido objetivo. Éste fue el mérito del Iluminismo francés, pese a que no empleó la palabra «cultura» para denominar todas las creaciones y realizaciones del hombre. Especialmente Voltaire, Montesquieu y Turgot expusieron repetidamente que la cultura no es sólo la formación humana (la «cultura animi»), sino algo objetivo someti-

1. Valencia, 1782-1790.

do a leyes que le son propias. Esencial fue sobre todo la obra de Voltaire, *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* (1756). Iselin, Condorcet y Hegel seguirían luego el camino del espíritu señalado por este título; Adelung, Herder y Jenisch, el de las costumbres (Kroeber y Kluckhohn). De estos nombres hay que destacar sobre todo los de Johann Christoph Adelung (1732-1806), quien el año 1781 publicó un *Ensayo de una historia de la cultura del género humano*, y el de Herder.

Decisiva para el desarrollo de la idea de la cultura fue la obra de Johann Gottfried Herder (1744-1803), sobre todo sus libros *También una filosofía de la historia de la humanidad* (1774) e *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791). En ellas Herder empleó por primera vez algunos de los sentidos principales de la palabra «cultura»: el sentido subjetivo, el de la cultura de un pueblo y el objetivo de la cultura de la humanidad. En el primer sentido, la cultura significaba para él el despertar del hombre espiritual en el hombre físico y equivalía a una segunda génesis del hombre; en el sentido antropológico la cultura de un pueblo la entendía como «el florecimiento de su existencia, con la que él se manifiesta de manera grata pero frágil»; y en el sentido objetivo pensaba en la cultura como en las consecuciones permanentes del hombre, y en la tradición que se forma por el tránsito de los pueblos y que tiene como finalidad la realización de la humanidad en su conjunto. Además, Herder hablaba de las «semillas de la cultura», de la «cultura del lenguaje» y de la «cultura de la razón», entre otras expresiones más.

D. Jenisch (1762-1804) publicó en el año 1801 la obra *Sinopsis histórico-universal del desarrollo del género humano como una totalidad que se forma a sí misma* (2 vols.), que llevaba como subtítulo «Filosofía de la historia de la cultura». Gustav Klemm (1802-1867) dio a luz entre 1843 y 1852 los diez volúmenes que componen su *Historia general de la cultura de la humanidad* y una *Ciencia general de la cultura*. Y Ernst von Lasaulx (1805-1861) publicó en 1856 su *Nuevo ensayo de una vieja filosofía de la historia fundada en la verdad de los hechos*. En esta obra, aunque el autor no define lo que entiende por «cultura», emplea la palabra en múltiples combinaciones: «periodo de la cultura», «historia de la cultura», «país cultural», «pueblos de cultura», etc. Lo que Lasaulx entiende por cultura es la tradición de la formación espiritual, que cada generación debe aumentar y que comprende el lenguaje, la religión, las constituciones, las artes y las ciencias. Anticipando la opinión de Spengler, creía que un análisis de la cultura europea muestra que ha llegado a su final.

No obstante, el verdadero fundador de la historia de la cultura fue el famoso historiador suizo Jakob Burckhardt (1818-1897). La entendía como «la historia del mundo en sus estados», a diferencia de la historia del curso de los acontecimientos en su interconexión (1857). En su manuscrito *Sobre el estudio de la historia*, que luego fue póstumamente editado como *Consideraciones de la historia del mundo* en 1905, Burckhardt concebía la cultura como una de las tres potencias que determinan la historia

y como la más valiosa de ellas: como la suma íntegra de todos aquellos desarrollos del espíritu que acaecen espontáneamente y que no reivindican ninguna validez universal u obligatoria. La cultura critica a la religión y al Estado, las otras dos potencias determinantes de la historia, y convierte a la acción ingenua en un poder reflexivo o en reflexión. La forma exterior de la cultura era para Burckhardt la sociedad, y comprendía el lenguaje, el arte, la poesía, las ciencias, las costumbres, las fiestas, etc.

Posteriormente a los autores citados el uso de la palabra cultura se generalizó, difundiéndose de Alemania a todos los otros países europeos.

III. IDEA DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

La filosofía de la cultura es la reflexión filosófica sobre los elementos y dinámica de los fenómenos culturales, la fundamentación de los conceptos extraídos de los mismos y la evaluación y crítica de dichos fenómenos desde una perspectiva filosófica.

Podemos distinguir así entre dos grandes variedades de la *filosofía teórica de la cultura*: I) la primera es la mera *reflexión sobre la cultura* con el objeto de elaborar los conceptos correspondientes a ella, a sus componentes y a su dinámica. Por lo tanto diferenciamos en ella: 1) la *analítica cultural*, que trata de establecer los rasgos característicos de la cultura por oposición a la naturaleza, a diferencia de la sociedad y en relación a la personalidad humana. Y 2) la *dinámica cultural*, que examina los diferentes procesos de surgimiento, evolución, articulación y desarticulación culturales, de cruce de culturas (aculturación y transculturación culturales), de renovación de la cultura (neoculturación) etc. Y II) la segunda variedad de la filosofía de la cultura es la *crítica filosófica de los fenómenos culturales*, o sea, la que es efectuada desde una perspectiva filosófica. Para Wilhelm Perpeet toda crítica de la cultura constituye parte importante de lo que denomina «filosofía material de la cultura». Nosotros agregamos que puede darse una reflexión sin una crítica de la cultura, una crítica de la cultura que no enfatice la reflexión previa sobre ella y, por cierto, una reflexión sobre la cultura seguida de la crítica cultural correspondiente.

Por cierto, además de estas dos grandes líneas del trabajo de la filosofía de la cultura, cabe encontrar su tratamiento de algunos problemas específicos; así por ejemplo, el mencionado Perpeet habla de una «filosofía formal de la cultura» como de aquella que trata de encontrar las diferencias que separan a las ciencias de la cultura de las ciencias de la naturaleza.

Y, finalmente, hay una *filosofía práctica de la cultura* que, tomando los conceptos necesarios de la filosofía teórica de la cultura, los aplica a juzgar un caso concreto determinado.

El trabajo filosófico en torno a la cultura se diferencia del antropológico, sociológico, psicológico, o del que se realiza desde otras perspectivas científicas, en tanto no es empírico sino conceptual y en cuanto en correspondencia no analiza y critica los fenómenos culturales como me-

ros hechos sino tratando de examinarlos, fundamentarlos, evaluarlos y finalmente de criticarlos desde un punto de vista filosófico.

IV. LA PRIMERA OLA DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

La primera ola de la filosofía de la cultura surge con el neokantismo. Podría objetarse que antes encontramos una filosofía de la cultura, por ejemplo, en el pensamiento nietzscheano —a fin de cuentas se ha querido descubrir su unidad y sentido en la fórmula «la voluntad de una gran humanidad y de la cultura más elevada» (Karl Ulmer)—. No obstante, en la filosofía nietzscheana hay otros motivos más importantes. En cambio, fue esencial al movimiento neokantiano su autocomprensión como una filosofía de la cultura, como se verá en la exposición que viene a continuación.

En la presentación siguiente sólo nos ocupamos de algunos movimientos y autores especialmente importantes.

1. *La filosofía neokantiana de la cultura*

Existe un cierto consenso sobre la importancia que tuvo la filosofía de la cultura para el neokantismo. Según Ortega, su generación fue educada en una actitud teológica de respeto hacia la cultura: «No había más Dios que la cultura, y Hermann Cohen, su profeta. Así, allá en Marburg hacia 1910» (IX, 560). Por su parte, Perpeet hace empezar su recuento del desarrollo de la filosofía de la cultura precisamente por el neokantismo. Podemos distinguir hasta tres corrientes dentro del neokantismo: la de Marburgo (formada por Cohen, Natorp y Cassirer), la de Göttingen (integrada por Nelson y Fries), y la de Heidelberg (compuesta por Windelband y Rickert). Aquí sólo nos ocuparemos de las ideas sobre la cultura de Windelband, Rickert y Cassirer.

En Wilhelm Windelband (1845-1915) encontramos una explícita concepción de la filosofía de la cultura. Según el autor, ella no tiene la tarea de formular el proyecto de una cultura *postulada o propuesta*, sino que debe limitarse a comprender la cultura históricamente *pre-existente o dada*. Windelband pensaba que se podía reencontrar la unidad de toda la pluralidad de manifestaciones culturales en la conciencia de la cultura que es común a todas esas expresiones: «(...) la autoconciencia de la razón, que crea sus objetos y dentro de ellos el reino de su propia vigencia». La filosofía de la cultura comprueba que cada uno de los productos de la cultura (la ciencia, la ordenación de la vida, el arte) es un fragmento determinado por la razón, una selección y una recreación de la misma realidad infinita. En verdad, no es el individuo el que crea los objetos culturales, sino la razón o sus unidades racionales.

En su famoso discurso rectoral de 1894, «Historia y ciencia natural», Windelband tomó posición frente al problema de la delimitación de los distintos tipos de ciencia —lo que Perpeet señala como el tema de la «filo-

sofía formal de la cultura»—. Criticando la conocida clasificación de las ciencias de Dilthey en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, Windelband sostenía que todas las ciencias son empíricas y que se debía buscar un nuevo principio de clasificación: el carácter formal de las metas del conocimiento. Existen en verdad ciencias *nomotéticas*, que investigan lo general bajo la forma de la ley natural, y otras *idiográficas*, que indagan lo especial bajo la forma determinada por la historia. Las primeras son ciencias de leyes y las segundas, de acontecimientos. Esta antítesis es sólo *metodológica* y no versa sobre el *contenido* del conocimiento. De los dos tipos de ciencias las más importantes son, según Windelband, las idiográficas, pues mientras la historia da lugar a un desarrollo del sentimiento estimativo, la repetición y la regla lo entorpecen.

También Heinrich Rickert (1863-1936) dedicó algunos trabajos esenciales a la filosofía formal de la cultura. Así, su fundamental libro *Los límites de la conceptuación en la ciencia natural. Una introducción lógica a las ciencias históricas* (2 t., 1896 y 1902). Según Rickert, las ciencias históricas tienen por tema la cultura y sus productos y se oponen a las ciencias naturales tanto en lo relativo a sus objetos como a su método. El objeto de las últimas es la naturaleza despojada de valores, mientras que las ciencias culturales históricas persiguen lo particular. O sea que mientras las ciencias naturales trabajan con conceptos que captan lo universal y lo general, las ciencias culturales históricas lo hacen con conceptos que aprehenden lo individual. En ambos casos se trata de ciencias empíricas.

Este planteamiento en parte lo resumió el autor y en parte lo amplió en las sucesivas ediciones de su conferencia *Ciencia cultural y ciencia natural* (1899, 1910, $^{6\,7}$1926). Rickert encontraba que a las diferencias formales señaladas por Windelband entre las ciencias naturales y culturales debía sumarse otras de contenido. Sostenía así que la realidad es de un lado *contínua* y, de otro lado, *heterogénea*. El conocimiento aprehende la realidad alterándola y simplificándola por dos caminos opuestos a fin de constituir sus conceptos: ora la transforma en una *continuidad homogénea*, caso en el que estamos ante el procedimiento de las ciencias de la naturaleza; ora la cambia en un *discreto heterogéneo*, caso en el que estamos ante el procedimiento de las ciencias de la cultura. La diferencia entre ambos grupos de ciencia no se reduce a esta diversidad formal, sino que se extiende a otra material que concierne al *punto de vista* que en cada caso se adopta con respecto a la realidad. Los objetos de las ciencias naturales no están referidos a valores, lo que sí sucede con los de las ciencias culturales que, a fuer de ciencias históricas, exponen la evolución *singular* de los objetos en su particularidad e individualidad. En efecto, en los objetos culturales residen valores y en cuanto tales se llaman *bienes*. Los valores mismos no son en cambio realidades, sino que solamente podemos decir de ellos que *valen*. La cultura no es sino la totalidad de *objetos reales*, a los que se adhieren *valores* reconocidos en general o formaciones de sentido constituidos por ellos, objetos que se conserva en razón de estos valores.

El autor neokantiano más importante para la filosofía de la cultura fue sin duda Ernst Cassirer (1874-1945). Su obra principal, *Filosofía de las formas simbólicas* (3 t., 1923-1929), puede ser concebida como una filosofía trascendental de la cultura. Según Cassirer, «el principio fundamental del pensamiento crítico, el principio del "primado" de la función frente al objeto, adopta en cada dominio especial (de la cultura) una figura diferente y exige una fundamentación nueva autónoma. Al lado de la función cognoscitiva, importa comprender la función del pensamiento lingüístico, la función del pensamiento mítico-religioso y la función del pensamiento artístico, de tal modo que a partir de aquí se haga visible que en todos ellos se cumple una estructuración no tanto *del mundo* sino más bien una estructuración *hacia el mundo*, hacia una conexión objetiva de sentido y hacia una totalidad objetiva de intuición. Con ello la crítica de la razón se convierte en una crítica de la cultura. Ella busca comprender y probar cómo todo contenido de cultura, en tanto es algo más que un contenido particular, en tanto se funda en un principio general de forma, tiene como supuesto un hecho originario del espíritu» (I, 11). Por cierto, en este contexto no hay que entender la expresión «crítica de la cultura» en el sentido usual de un enjuiciamiento (positivo o negativo) de la cultura, sino (en la tradición kantiana) como un examen de las formas culturales (simbólicas) existentes como manifestaciones espirituales.

En su artículo de 1939, «Fundamentación naturalista y humanista de la filosofía de la cultura», Cassirer explica que ésta es una rama relativamente tardía de la filosofía, que se formó cuando en los siglos XVI y XVII surgió lo que Dilthey designaba como el «sistema natural de las ciencias espirituales», que albergaba las semillas de la futura filosofía de la cultura. Como una reacción contra los excesos del Romanticismo se habría realizado una fundamentación naturalista de la cultura (representada por el fisicalismo positivista francés, por el psicologismo spengleriano y por la metafísica hegeliana). A su lado encontramos otra fundamentación humanista de la cultura en Herder y Winckelmann, en Goethe y Humboldt, y en Schiller y Kant. Cassirer señalaba que en la época en que escribió este artículo se manifestaba una crisis del determinismo, y que era fundamental retornar a la fundamentación humanista de la cultura sin caer ni en el pesimismo, ni en la condena de la ciencia.

En el año 1942 Cassirer publicó su colección de estudios *Para una lógica de las ciencias culturales*. Por ella entendía a la correspondiente a todas las manifestaciones simbólicas a través de las que el espíritu se expresa en lo sensible. Criticando a Windelband y a Rickert, sostenía que los conceptos de forma o estilo de las ciencias culturales no son ni «nomotéticos» ni puramente «idiográficos» y que tampoco son «conceptos valorativos». Su estructura lógica es distinta tanto de los conceptos históricos como de los valorativos. Son conceptos que caracterizan, pero que no determinan; cuya meta no es ni la individualidad de los hechos y fenómenos, ni tampoco la universalidad de las leyes. «Frente a ambos la ciencia cultural formula su propio ideal cognoscitivo. Lo que ella quiere conocer es

la *totalidad* de las *formas*, en las que se cumple la vida humana. Estas formas son infinitas-diferenciadas, y sin embargo no carecen de una estructura unitaria» (76). Los conceptos de las ciencias culturales son conceptos simbólicos. Mediante ellos, «la ciencia cultural nos enseña a interpretar símbolos para descifrar el contenido que se encuentra en ellos —a fin de volver a hacer visible la vida de la que surgieron originariamente—» (86).

Finalmente, dos años después Cassirer publicó *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), un libro que en parte resume y en parte continúa la *Filosofía de las formas simbólicas*. El autor defiende que el hombre es un animal simbólico: el pensamiento y el comportamiento simbólicos serían dos rasgos característicos suyos, y el progreso de la cultura radicaría en estas condiciones. En verdad, los fenómenos simbólicos serían típicamente humanos y no animales; sería el simbolismo el que permite al hombre escapar a los condicionamientos biológicos y abrirse al «mundo de las ideas»: a la religión, el arte, la filosofía y a la ciencia. Si la palabra «humanidad» tiene un sentido, pese a todas las diferencias y oposiciones entre las formas culturales, es porque ellas están dirigidas a una meta común. El análisis filosófico de la cultura parece mostrar que ella es la progresiva autoliberación del hombre.

2. *La filosofía de la cultura de Georg Simmel*

En su fase final (1908-1918) el famoso sociólogo Georg Simmel (1858-1918) elaboró una filosofía de la vida. Fue sobre todo en esta fase que dedicó numerosos textos a la filosofía y crítica de la cultura, a muchos de los cuales reunió en su libro *Cultura filosófica* (1911).

En Simmel encontramos claramente expresada la oposición clásica entre la cultura subjetiva y la objetiva: una y otra vez sostiene que nos volvemos cultos en tanto producimos, entramos en contacto o cuidamos de los bienes de la cultura objetiva. La cultura subjetiva es el camino del alma hacia sí misma y la cultura objetiva, las formas que la vida produce a través de nosotros.

Es precisamente esta producción por la vida de formas la que da lugar a la «tragedia de la cultura», ya que aquéllas se tornan cada vez más rígidas enajenándosele en un cierto momento a la vida. Aún más: adquieren una cierta lógica inmanente que las aparta todavía más de la vida. La crisis de la cultura moderna muestra dos rasgos claramente comprobables: de una parte, la cantidad de medios se hace inaprehensible a la mirada emancipándose y convirtiéndose en fines autónomos. De este modo nos vamos involucrando en una red de medios difícilmente penetrables, que nos impiden llegar a los fines verdaderos. Y de otra parte, en tanto el sujeto se dirige hacia fines de cultura que obedecen a su propia lógica y que no siguen estando al servicio del cultivo del hombre, esta meta no se alcanza sino que, por el contrario, resulta deformada a través de los bienes culturales, formas sociales y conocimientos. Así estrechan y violentan la vida los productos que ella misma produce.

3. *La filosofía diltheyana y fenomenológica de la cultura y la crítica a la filosofía de la cultura de M. Heidegger*

Wilhelm Dilthey (1833-1911) se refirió a la cultura en su gran libro inacabado *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). En esta obra distingue entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, cuyo objeto es la realidad histórico-social. Dentro de las últimas separa además dos clases de ciencias particulares que se refieren a distintos tipos de construcción histórica efectuada por el hombre: las «ciencias de los sistemas de cultura» y las «ciencias de la organización externa de la sociedad». La cultura está conformada por las creaciones y productos de la libre determinación del individuo no condicionada por las situaciones sociales como son el arte, la religión, la filosofía, la ciencia, etc. En cambio, la organización externa de la sociedad está constituida por las instituciones objetivas en las que los individuos se encuentran reunidos con independencia de su voluntad, así por ejemplo, la familia, la Iglesia, el Estado, etc.

Elaborando ideas de Wilhelm Dilthey, de Edmund Husserl y de Georg Simmel, expuso Theodor Litt (1880-1962) una filosofía de la cultura de cuño fenomenológico en su libro *Individuo y sociedad* (1919, ^{3}1926).

> Bajo el concepto de «cultura» comprendió las «orientaciones fundamentales del pensar, juzgar y comportarse» que se han formado en una sociedad, que tienen una validez general, y que han adquirido un «contenido mínimo de hábito, enunciado y valoraciones». La cultura aparece así como un sistema social de reglas para las acciones individuales y sociales, que se basa en pautas valorativas que ha acuñado la sociedad en el curso de su historia. En correspondencia entiende Litt las formas del espíritu objetivo como resultados de la praxis cultural, que logran una validez supraindi-vidual mediante convenciones sociales. En esta pretensión supraindividual de validez se funda, conforme a Litt, la importancia vital de la cultura (W. K. Schulz).

El famoso filósofo Martin Heidegger (1889-1976) ha llevado a cabo una crítica que no por indirecta ha sido menos pertinaz al concepto de cultura y, en correspondencia, a la filosofía de la cultura, sobre todo a la neokantiana. En su opinión, el concepto de cultura sólo ha podido surgir sobre el suelo de la metafísica moderna, constituyendo una de sus manifestaciones esenciales, la cuarta, de la Edad Moderna: «Una cuarta manifestación moderna se acredita en que el hacer humano es concebido y realizado como cultura. Cultura es entonces la actualización y realización de los supremos valores mediante el fomento solícito de los supremos bienes del hombre. Está en la esencia de la cultura hacer de este fomento a su vez objeto de fomento, y convertirse así en política cultural» («La Epoca de la imagen del Mundo», 1938). El pensar, el arte, la fundación de Estados, la religión, no habrían sido, según Heidegger, hechos de cultura antes de la Edad Moderna sino más bien formas como la verdad se instalaba en medio del ente. Por todo lo anterior, Heidegger casi nunca emplea la palabra cultura sino para criticarla.

4. *La crítica de la cultura de la Escuela de Francfort*

En Marx no encontramos una teoría explícita de la cultura, aunque sí muchas formulaciones al respecto a lo largo de toda su obra. Entre ellas sobresale la del célebre «Prefacio» a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859), según la cual existe un conflicto entre la estructura económica de la sociedad, su base real, y la superestructura de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas que se eleva sobre y depende de aquélla. En algunas de sus cartas Engels señaló que esta dependencia es relativa y sólo en última instancia, pero finalmente acabó imponiéndose en la época de la Segunda Internacional la doctrina reduccionista de la dependencia mecánica de la superestructura «cultural» frente a la estructura económica.

Uno de los grandes méritos de la Escuela de Francfort consiste en haber reaccionado frente a esta interpretación simplista de las ideas de Marx y haber ofrecido un planteamiento diferenciado, sin por ello apartarse de la tesis del condicionamiento de las formas culturales por parte de las relaciones económicas de una sociedad. Este mérito se debió en gran parte a Max Horkheimer (1895-1973).

En su notable estudio «Autoridad y familia» (1936) sostenía Horkheimer principistamente que si los procesos culturales están determinados en su orientación y *tempo* en última instancia por las leyes que rigen su aparato económico, el comportamiento de sus integrantes no se puede exlicar en razón sólo de los fenómenos económicos, sino del conocimiento de cómo todos los factores culturales han formado el carácter de los miembros de dicha sociedad. Por otra parte, en su fundamental artículo «Teoría tradicional y teoría crítica» (1937), el autor defendía que el gran cambio en las relaciones sociales de su época tenía que repercutir en la cultura hasta en sus mínimos detalles.

Herbert Marcuse (1898-1979) reunió una serie de artículos en 1965 dándoles el título de *Cultura y Sociedad* (2 vols.). Destaca allí el artículo «Sobre el carácter afirmativo de la cultura» (1937). Marcuse hablaba del carácter afirmativo de la cultura para referirse al que habría adquirido la cultura tardoburguesa, que separa la «cultura» como un mundo espiritual-anímico dotado de un reino de valores autónomos, de la «civilización»:

> Su rasgo decisivo es la afirmación de un mundo valioso y eternamente mejor, que debe respetarse, que hay que afirmar incondicionalmente, que es esencialmente distinto del mundo efectivo de la lucha cotidiana por la existencia. Este mundo de la cultura puede ser realizado para sí por cualquier individuo desde «su propia interioridad» sin cambiar ningún hecho.

En este y otros trabajos procuró Marcuse precisar el rasgo característico de la cultura tardoburguesa, encontrando que es la separación entre las funciones utópicas e ideológicas.

> Esta doble función llena de tensiones de la cultura burguesa se desvincula en la época tardoliberal en sus partes constitutivas. La cultura tardoburguesa se disgrega en una *cultura de masas*, fabricada por la industria cultural y sometida a fines de propaganda, que sólo sirve al fin de la misma orientación ideológica y el consumismo ciego, y de otra un arte *esotérico* y vanguardista, que sólo es accesible a algunos productores y receptores intelectuales. No sigue habiendo una cultura unitaria (H. Dubiel).

Otro de los grandes miembros de la Escuela de Francfort fue Walter Benjamin (1892-1940), cuyo trabajo más importante en el campo de la filosofía de la cultura es *El arte en la época de su reproducibilidad técnica* (1936). Según Benjamin, las obras de arte tradicionales o anteriores a la época técnica eran parte de un ritual *cuasi* religioso y se encontraban caracterizadas por poseer un «aura»: ser difícilmente accesibles, únicas y pretender ser originales. Todo esto ha terminado con los nuevos medios técnicos de reproducción, que han hecho las obras de arte accesibles a grandes mayorías, pero al precio de liquidar su «aura». Mientras, como veíamos, Marcuse valoraba negativamente la *cultura de masas*, pensaba Benjamin que ofrecía chances positivas al poner al alcance de las mayorías obras que de otra manera no tendrían ocasión de admirar, con lo que se produciría un proceso de democratización del arte. Por otro lado, la cultura de masas a la vez que alejaba al arte de la religión lo aproximaba a la política: «En lugar de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber en la política».

El último miembro de la vieja generación de la Escuela de Francfort fue Theodor W. Adorno (1903-1969), quien habría sido el único que se habría servido en su análisis y crítica de la cultura de nuestra época de una metodología genuinamente marxista (H. Dubiel). Adorno habría intentado aplicar la categoría marxista de la «mercancía» a la obra de arte no en un vago sentido metafísico, sino en un sentido preciso.

Horkheimer y Adorno conjugaron esfuerzos para publicar en el año 1944 su obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración*.

> La «dialéctica de la Ilustración» consiste en que este movimiento, orientado a la emancipación de la razón de las amarras del mito y al logro del dominio sobre la naturaleza, se convirtió en su opuesto gracias a su lógica interna; dio lugar a ideologías positivistas, pragmatistas, utilitaristas, causando a través de una reducción del mundo a sus rasgos puramente cuantitativos una destrucción del sentido, una barbarización de la ciencia y el arte y, finalmente, ocasionando la creciente esclavización del hombre bajo las condiciones del dominio del «fetichismo de la mercancía» (L. Kolakowski).

La obra está construida en gran parte como una crítica de la cultura contemporánea; así por ejemplo: «La sección "industria cultural" muestra el retroceso de la Ilustración en el caso de la ideología del efecto calculado y de la técnica de la producción de opiniones, que difunden el cine y la radio; y en el caso del arte se manifiesta que ha adoptado el carácter de una mercancía» (A. Köpcke-Duttler y G. Metz).

V. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA EN IBEROAMÉRICA

1. *La filosofía de la cultura en España*

a) Miguel de Unamuno

Miguel de Unamuno (1864-1936) pensaba inicialmente que España pertenecía a Europa y que las raíces de sus males en su época se hallaban en el proceso de aislamiento en que se había encerrado debido a la acción del proteccionismo inquisitorial «que ahogó en su cuna la Reforma castiza e impidió la entrada a la europea». Por lo tanto, el remedio era la europeización de España, su apertura a la moderna cultura occidental.

Pero desde 1905 Unamuno cambió de opinión difundiendo la consigna de la africanización de España, o sea, la de afirmar su propia individualidad que la distinguía de Europa. El remedio a los males hispánicos se encontraría en consecuencia dentro y no fuera; y habría por ende que afirmar los propios valores, sobre todo los religiosos (el Quijote, San Juan de la Cruz —quien sería preferible a Descartes—, Santa Teresa de Ávila, etc.), y que rechazar la modernidad o «Kultur», reconocer el valor del Medioevo —del que procede el alma española— y admitir que España ha entrado a la fuerza en el Renacimiento, la Reforma y la Revolución.

En sus obras posteriores Unamuno planteó que el problema fundamental, la «única cuestión» que en realidad importa al hombre, es la *inmortalidad* personal, ya que el ser humano concreto que vive y muere no quiere morir del todo. Esta cuestión no sería siquiera rozada por la ciencia y la civilización contemporáneas, que favorecerían más bien el escapismo ante ella. Por lo tanto, y ya que en España se habrían conservado los valores de un cristianismo genuino, que no hay que confundir con el cristianismo ortodoxo oficial, lo que habría que hacer frente a la crisis cultural presente es hispanizar Europa. De esta manera se le devolvería aquella dimensión trágica de una fe viviente «agónica» —o sea, penetrada de dudas— de que ahora carece.

b) José Ortega y Gasset

El binomio cultura/vida atraviesa toda la obra de Ortega (1883-1955), y permite periodizarla adecuadamente, como ha hecho Pedro Cerezo Galán —a quien resumimos en lo que sigue—.

En un primer periodo, que va desde sus primeros artículos en 1905 hasta 1911, Ortega estuvo bajo la influencia neokantiana debido a sus estudios en Alemania (1905-1910), especialmente a los que hizo con Hermann Cohen en Marburgo. Por esta época colocaba la cultura claramente sobre la vida, al punto de que en 1934 pudo escribir que para él por entonces «la *realidad* del hombre era la cultura».

El segundo periodo corre desde 1911 hasta 1914, se encuentra bajo la influencia de la fenomenología, y se puede caracterizar como estableciendo el autor un vínculo funcional entre cultura y vida. Por esta época la

cultura le parecía ser un remedio para los problemas vitales, una manera como la vida se objetiva en formas válidas. Por otro lado, la cultura en sentido subjetivo es la fidelidad consigo mismo, «una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida». Entre la cultura (en sentido objetivo y subjetivo) y la vida existiría un equilibrio dinámico gracias a la reflexión: la cultura sería la plenitud de la vida y ésta sería el principio de la cultura (Cerezo Galán).

El tercer periodo es vitalista, comprende desde 1914 hasta 1930, y en él la vida aparece como el principio al que debe subordinarse la cultura, como sostiene principistamente Ortega en *El tema de nuestro tiempo* (1923). No obstante, esta subordinación no implica una prédica en contra de la cultura o en favor del primitivismo o de lo irracional, «sino la denuncia de la vida invertida, enajenada, que ha puesto fuera de sí su centro de gravedad» (Cerezo Galán), es decir, la denuncia de la «beatería de la cultura».

El cuarto y último periodo abarca desde 1930 hasta la muerte de Ortega y significa una recomposición de perspectivas que desemboca en una dialéctica balanceada entre vida y cultura: la libertad vital «se prueba, es decir, se verifica en el poder creador de la cultura, y la cultura se pone a prueba en el movimiento crítico de la libertad» (Cerezo Galán). En este período publicó Ortega su libro más famoso, *La rebelión de las masas* (1930), con su análisis del hombre-masa que, según el autor, es el fenómeno más revelador producto de la crisis de la cultura de Occidente. El autor creía que esta crisis podía ser remontada si Europa volvía a tomar la conducción espiritual de la vida contemporánea, constituyéndose como una comunidad política vigorosa: la de los Estados Unidos de Europa.

c) Luis Díez del Corral

El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo (1954) fue un exitoso libro de Luis Díez del Corral, profesor de la Universidad Complutense de Madrid. Según el autor, Europa ingresó segura de su superioridad en la época contemporánea, pero en las últimas décadas del siglo XIX y en nuestro siglo se habría producido su declinación. La cultura europea habría sido «expropiada» por otras culturas, al mismo tiempo que habría tenido lugar el proceso interno, paralelo y coadyuvante de su propia «alienación», incluso mental. Estos fenómenos se los puede hacer intuitivos con el viejo mito del rapto de Europa. «Rapto» quiere decir aquí el «ser raptado» y, a la vez, el perder el sentido.

> En el caso de Europa, ambos significados concurren. El proceso de «expropiación» de la cultura europea se ve acompañado de un proceso interno de «alienación», a veces de verdadera alienación mental: de clases dirigentes, de pueblos enteros; otras veces, «alienación» quiere decir muy concretamente «expatriación», más o menos espontánea, de las *elites* intelectuales —cosa demasiado sabida para necesitar de pormenores (Díez del Corral, 1954, 61).

¿Qué hacer y qué cabe esperar? Del Corral propone reflexionar objetiva, fría y formalmente sobre la conyuntura del rapto, y advertir que la cultura europea se ha universalizado, por lo que con respecto a ella existe una responsabilidad solidaria entre la raptada y sus raptores. Piensa además que se debe reactualizar el tema viejo e imperecedero del humanismo clásico y cristiano, tanto más necesario frente a las perspectivas antagónicas de o una existencia paradisíaca gracias al triunfo de la civilización europea sobre todo el planeta (Toynbee) o una destrucción total (Jaspers).

2. *La filosofía de la cultura en América Latina*

a) Leopoldo Zea

En su obra dedicada a la filosofía de la cultura, Leopoldo Zea (1912) ha reflexionado sobre la relación en que se hallan la cultura occidental y las culturas periféricas o marginales, sobre todo en sus libros *América en la historia* (1957) y *Discurso sobre la marginación y la barbarie* (1988). En el primero empieza señalando cómo la originalidad ha sido una de las mayores preocupaciones de la cultura en América: la que puede otorgarle la cultura occidental al quehacer americano. En el fondo, América Latina se sentiría fuera de la historia, a la que entiende como la historia del mundo occidental. Al expandirse, el Occidente habría dado origen a un nuevo concepto de lo universal: el de los valores de su cultura, pero colocando fuera de sí a las otras culturas: Rusia, España, Iberoamérica y el Oriente. En su *Discurso sobre la marginación y la barbarie*, Zea ha retomado estos puntos de vista, pero dándoles una vuelta de tuerca más: Europa habría colocado fuera de sí incluso a Britania. La visión occidental sería así una visión eurocéntrica, como se puede ver en los discursos de Descartes y Hegel. No obstante este foso abierto entre la cultura europea o central y las marginales o bárbaras, Zea cree que se puede conciliarlas más allá de la marginación y la barbarie: para ello habría que afirmar la igualdad a partir de la propia peculiaridad; y, en este sentido, Europa debería redefinir su propia identidad y los pueblos marginales deberían reivindicar sus tradiciones, mas sin rechazar los valores de la sociedad contemporánea.

b) Augusto Salazar Bondy

Augusto Salazar Bondy (1925-1974) hizo de la reflexión sobre cultura y dominación o, más precisamente, sobre la cultura de la dominación y la de la liberación, uno de los temas centrales de su reflexión última —sus textos más significativos sobre el tema se los encuentra en la recopilación póstuma *Dominación y liberación. Escritos (1966-1974)* (1995)—. Salazar entiende por cultura el nombre de un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las solicitaciones y

conflictos que provienen del mundo y de la existencia. En forma correspondiente, «culto» es el individuo que ha asimilado en mayor o menor medida dicho sistema y actúa conforme a él. La tesis de Salazar es que la cultura de un pueblo dominado es necesariamente inauténtica. Define como «inautenticidad» la manera de ser humana o la conducta en que la acción no corresponde al principio reconocido o validado por el sujeto. La dominación es la relación en que una nación (o un sujeto) tiene el poder de decisión sobre los asuntos de otra (o de otro sujeto): así sucede con todos los países del Tercer Mundo. La dominación crea una *cultura de la dominación*, o sea que corresponde a la subordinación existente en cuanto a la toma de decisiones. La cultura de la dominación está caracterizada por ser inorgánica, carente de creatividad, con un carácter alienado y alienante, inauténtico y con un preodminio de patrones exógenos de evolución. Los productos de una cultura de la dominación cubren un espectro muy extenso: puede tratarse de literatura rosa o de una con gran éxito de mercado, de una telenovela de ínfima calidad o de un programa televisivo, de objetos de arte culto o de arte popular. En todos estos casos se trata de productos provenientes de una conciencia alienada.

A la cultura de la dominación se opone una cultura de la liberación, que demanda que una nación tenga el poder de decisión sobre sus propios asuntos. Para alcanzar los países dominados esta situación se requiere que realicen una genuina revolución. La cultura de la liberación tiene varias marcas: una de ellas es cancelar la distinción entre cultura de élites y de masas, entre la alta cultura y la cultura popular.

3. *La filosofía inculturada*

La filosofía inculturada ha surgido en la Argentina como un desarrollo y una crítica a la filosofía de la liberación latinoamericana por obra sobre todo de Juan Carlos Scannone (1931). En opinión de Scannone la filosofía de la liberación latinoamericana se centra en exceso en la oposición «dependencia-liberación», cometiendo el error de no considerar suficientemente lo *positivo* propio de América Latina y su cultura popular. La categoría fundamental de la filosofía inculturada es la de la sabiduría popular que media entre la cultura, la religiosidad, los símbolos y la narrativa populares, por un lado, y el pensamiento filosófico, por el otro. «Pues, en cuanto a su contenido, ella implica *el último sentido de la vida* y, en cuanto a su forma, una racionalidad peculiar: la sapiencial» (J. C. Scannone). Scannone ha tratado de fundamentar su punto de vista en su libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990). Según el autor, una reflexión hermenéutica muestra que las categorías básicas de la filosofía inculturada son, además de la sabiduría popular, el «nosotros», el «estar» y la «mediación simbólica» (el símbolo y no el concepto sería el elemento de la sabiduría popular y su lógica sapiencial). El horizonte de la filosofía inculturada es, conforme a Scannone, el *humus*

cultural latinoamericano; su forma, la mediación simbólica; y, el sujeto, el nosotros-pueblo dentro de la comunidad universal de la cultura.

Muy importantes para el desarrollo de la filosofía inculturada han sido las consideraciones del antropólogo y pensador argentino Rodolfo Kusch (1922-1979). Kusch entendía por cultura una totalidad, que comprende un nivel consciente, el de «ser»; y otro inconsciente, el del «estar». Además, el concepto de cultura hace referencia al de suelo como base de la misma. El problema cultural propiamente dicho consiste en conciliar el «ser» y el «estar» en un símbolo que reúna estos opuestos. Finalmente, el sentido profundo de la cultura reside en que ésta puebla de signos y símbolos el mundo con el objeto de lograr un domicilio, a efectos de no estar demasiado desnudo y desvalido dentro de aquél.

Según Kusch, lo nuevo en la cultura americana reside en lo indígena y en lo popular. En este sentido, la pregunta por un pensamiento popular encubre la posibilidad de descubrir un pensamiento propio. Esta pregunta nos lleva a lo pre-óntico: la estructura del mundo como un acontecer de lo sagrado. La significación profunda del acontecer es el «estar». «En el estar se acontece, porque se está en la expectación de una posibilidad que se da en el ámbito pre-óntico, al margen de cualquier necesidad de crear superestructuras a eso que acontece; antes, por lo tanto, de la constitución de objetos.» El estar se asocia al vivir sin más que se rodea de cultura, entendida ésta como universo simbólico, y que sirve para encontrar el amparo. «Por eso es ético y no gnoseológico. De dónde se hace lo fasto y se evita lo nefasto, pero no se dice qué es un objeto.»

VI. LA SEGUNDA OLA DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Mientras la primera ola de filosofía de la cultura era de índole más bien especulativa, la segunda se halla caracterizada por la elaboración de resultados obtenidos por la ciencia —o, en todo caso, la filosofía que aquí se hace recibe su orientación fundamental de la ciencia—.

1. *El enfoque antropológico de Arnold Gehlen*

Arnold Gehlen (1904-1976) tuvo una primera fase en que estuvo cercano a la filosofía idealista alemana (hasta aproximadamente 1936), una segunda en la que procedió empíricamente elaborando una obra antropológica —de la que son característicos sus libros *El hombre* (1940) y *Hombre primitivo y cultura tardía* (1956)— y una última fase en la que operó con los medios de la psicología social y de la sociología. Nosotros nos referiremos aquí sólo a las obras del segundo periodo que muestran claras huellas de sus intereses filosóficos.

Según Gehlen el hombre es un ser *inacabado* y *desvalido* que puede mantenerse en vida gracias a las *realizaciones* producto de su *actividad*. En comparación con los animales que están adaptados y especializados

con respecto a un medio ambiente, el hombre es biológicamente un ser primitivo, inerme, no-adaptado a ninguna región determinada. En rigor, él es frente a los animales superiores un *ser deficitario*, dominado por sus carencias e inadaptaciones. Pero es precisamente por esto mismo que puede construirse un mundo del que carece el animal —que, en cambio, posee un medio, como acabamos de decir—. Lo externo se le presenta al hombre con un carácter de «carga», pudiendo él descargarse de la opresión mediante el trabajo, la técnica y la cultura.

> La esencia de la naturaleza transformada por (...) [el hombre] en algo útil para la vida se llama *cultura*, y el mundo cultural es el mundo humano (...). No hay una «humanidad natural» en el sentido estricto, es decir, no hay una sociedad humana sin armas, sin fuego, sin alimentos preparados y artificiales, sin techo y sin formas de cooperación elaborada. La cultura es pues la «segunda naturaleza»: esto quiere decir que es la naturaleza humana, elaborada por él mismo y la única en que puede vivir. La cultura «anti-natural» es el *producto* o secuela de un ser único también «antinatural», es decir, construido de modo opuesto a los animales, actuando sobre el mundo. *Exactamente en el lugar* que ocupa el medio ambiente para los animales, se halla para el hombre *el mundo natural*; es decir el fragmento de naturaleza sometido por él y transformado en una ayuda para su vida.

En su libro posterior *Hombre primitivo y cultura tardía* esbozó Gehlen su teoría de las instituciones y su destino en las culturas arcaicas, en la sociedad moderna y en las sociedades tardías. Gehlen pensaba que el hombre pasa de la naturaleza a la cultura precisamente gracias a las instituciones:

> La *cultura* es según su esencia una elaboración a lo largo de siglos de ideas y decisiones superiores, pero también de verter estos contenidos en formas fijas; de modo que aquéllas, con independencia de la reducida capacidad de las pequeñas almas, puedan ser transmitidas más allá con el objeto de superar no sólo al tiempo sino también a los hombres.

Gehlen sostiene que en las sociedades arcaicas las instituciones no nacen a causa de su utilidad o funcionalidad, sino de comportamientos rituales: surgen como una reacción ritual frente a ciertos estímulos. O mejor dicho: no pertenece al carácter primario sino secundario de las instituciones el tener una cierta finalidad. En cambio, en las sociedades modernas se sobrepone el carácter funcional de las instituciones, con lo que se produce su ruina debido a que pierden su capacidad de descargar al hombre de sus estímulos e incrementar su cultura. Esta situación empeora aún más en las sociedades tardías cuando se pasa a considerar a las instituciones como algo sólo formal y externo.

2. *La cultura como mundo 3 de Karl R. Popper*

En su ponencia «Epistemología sin sujeto cognoscente» (1967), Karl R. Popper (1902-1994) sostuvo la existencia de un tercer mundo o mundo 3.

> Para explicar esta expresión, habrá que señalar que, sin tomar demasiado en cuenta las palabras «mundo» o «universo», podemos distinguir los tres mundos o universos siguientes: primero, el mundo de los objetos físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o, quizá, de las disposiciones comportamentales de la acción; y, en tercer lugar, el mundo de los *contenidos de pensamiento objetivo*, especialmente de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte.

Popper sostiene que, aunque los objetos del tercer mundo son producidos por el hombre, poseen un apreciable grado de *objetividad*: aunque dichas cosas —nuestras criaturas— sean producto de nuestras mentes, «y aun cuando lleven inserta en ellas la marca de nuestras experiencias subjetivas, poseen también un lado objetivo». Este lado objetivo llega a tal punto que los objetos del mundo 3 adquieren un considerable grado de *autonomía*.

Popper no usa la palabra «cultura» para designar el mundo 3 —y casi no se encuentra este vocablo en sus escritos, salvo en su conferencia «Sobre el choque cultural» (1981), donde habla de «culturas» empleando el vocablo en el sentido histórico-antropológico de «civilizaciones», y en algunos otros textos más, donde se refiere al «desarrollo de la cultura», la «evolución de la cultura», a «cultura material» etc., como en *El yo y su cerebro* (1977)—. No obstante, Jesús Mosterín ha interpretado el mundo 3 de Popper en el sentido del mundo de la cultura, aunque planteando algunas preguntas, dudas y críticas y haciendo de la idea popperiana del mundo 3 el antecedente de su propia concepción.

3. *El enfoque informático y biológico de Jesús Mosterín*

En su libro *Filosofía de la cultura* (1993) Jesús Mosterin (1941) sostiene que la cultura es básicamente información. Ésta es «algo inmaterial, portado por la forma de las señales que la tramiten». La información puede ser transmitida genéticamente, en cuyo caso hablamos de «natura», y por aprendizaje social, en el que estamos frente a la «cultura». El aprendizaje social puede realizarse por imitación, por la enseñanza o por la asimilación de la información a través de soportes artificiales (libros, revistas, conferencias, teléfono, discos, etc.).

Según Mosterín, ni el uso de las herramientas, ni la presencia de sistemas de comunicación son específicamente humanos y tampoco la cultura: hay una cultura animal en muchas especies de animales superiores no humanos. La gran diferencia entre la cultura de los mamíferos no humanos y la de los seres humanos es que aquélla sólo es aprendida por imitación, mientras ésta es aprendida también por las informaciones que se reciben a través del lenguaje.

Los rasgos culturales, las unidades de transmisión cultural, las llama el autor *memes* (tomando el nombre de Richard Dawkins). Mientras el soporte de una unidad de información genética o gen es un cierto segmen-

to de DNA en el genoma del individuo, el soporte de una unidad de información cultural o meme es una cierta estructura neuronal en el cerebro de un individuo. Sin embargo, esta misma información puede estar depositada también en una variedad de soportes artificiales extracerebrales como los libros, discos, cintas, etc.

Los memes no son unidades de información en el sentido técnico de los *bits*, sino unidades cualitativamente desiguales, por lo que no pueden sumarse. Por otro lado, hay que diferenciar el meme de los efectos fenotípicos visibles o audibles; en este sentido, no hay que confundir las instrucciones para fabricar un artefacto con el artefacto mismo. «Los bienes transmitidos entre los individuos, pero que no constituyen información, no son tampoco cultura.» Constituirían en todo caso la «cultura material»; la cultura propiamente tal es sólo la información para esta concepción ideacional de la misma.

Los memes o rasgos culturales de una cultura pueden ser agrupados en constelaciones o dimensiones distintas, aunque no esté claro cuáles ni cuántas dimensiones culturales sea conveniente distinguir. La estructura del conjunto de los memes no está unívocamente determinada, sino que depende en parte del observador, sus categorías y métodos de análisis. Dimensiones culturales son la familia, el lenguaje, la cocina, etc. No todos los grupos sociales tienen el mismo número de dimensiones.

Aunque la cultura reside en los individuos, Mosterín cree que por comodidad se puede hablar de la cultura de un grupo social, o sea, de un conjunto de individuos. La cultura compartida por un grupo étnico se llama cultura étnica.

La cultura es una realidad dinámica en los individuos y en los grupos: cada día se incorporan nuevos memes y se pierden otros viejos. Es distinto *describir* y *explicar* los cambios culturales por la interrelación de las fuerzas que los producen. Dos fenómenos importantes son a este respecto la divergencia y convergencia culturales. Mosterín piensa que el día de hoy asistimos a un gran proceso de convergencia cultural, que está a punto de generar una nueva cultura universal. No obstante, «esta convergencia está aún lejos de haber llegado a su culminación y su equilibrio. De momento ha desequilibrado todas las culturas tradicionales, sin haber hallado ella misma un nuevo equilibrio con que sustituirlas». El desequilibrio se debe al *decalaje* cultural, que es la raíz de la crisis actual de la cultura: algunas de sus dimensiones progresan muy de prisa, mientras otras quedan estancadas. Esta crisis de la cultura sostiene Mosterín que se puede solucionar mediante la racionalidad: gracias al análisis y la crítica de nuestros valores y de sus inconsistencias.

VII. CONCLUSIONES

La filosofía de la cultura es una disciplina bastante reciente: se prepara en el siglo XIX, con una figura clave como la de Friedrich Nietzsche, pero

surge sólo en nuestro siglo, en especial con el movimiento neokantiano que hace de la reflexión sobre la cultura un punto fundamental de sus planteamientos. Podemos distinguir dos grandes olas en la filosofía de la cultura: la primera realiza una consideración más bien especulativa sobre la cultura, donde ella es vista como algo privativo del ser humano; la segunda tiene más en cuenta o elabora los resultados de la ciencia y acepta que hay protoculturas animales, pero indicando que existen rasgos específicos y objetivos de la cultura humana. En Iberoamérica la reflexión filosófica sobre la cultura ha jugado un gran rol.

Por su juventud como disciplina, la filosofía de la cultura todavía tiene un desarrollo muy incipiente que se advierte claramente del hecho de que cuando ella reflexiona sobre su objeto de estudio —la cultura— no tiene en cuenta todos los sentidos que la palabra ha adquirido, sino sólo algunos de ellos —normalmente las acepciones subjetiva, antropológica y objetiva—. También se lo puede comprobar en que no trata de poner en conexión estos sentidos y de ofrecer un cuadro satisfactorio y convincente de cómo se articulan. O en la tendencia reduccionista que ha aparecido últimamente dentro de la filosofía de la cultura y que pretende entenderla meramente como información, considerando las obra de arte, productos, etc., como simples fenotipos. O en la falta de fundamentación de los criterios desde los que se lleva a cabo la crítica filosófica de la cultura. Finalmente, se lo puede corroborar también en que la filosofía de la cultura nació como una disciplina etnocéntrica y lo sigue siendo: habitualmente considera los elementos, el dinamismo y las crisis de la cultura únicamente, o casi sólo, a partir de observaciones hechas sobre la cultura occidental.

Pero son precisamente la juventud de la filosofía de la cultura y el carácter insatisfactorio de muchos de sus desarrollos, los que permiten esperar que en el tiempo próximo ha de tener un despliegue promisorio. Esta esperanza se encuentra apuntalada por un influyente artículo de Samuel P. Huntington sobre «¿El choque de las civilizaciones?» (1993). Huntington entiende por civilización una entidad cultural y ha formulado la hipótesis de que en el futuro próximo la fuente principal de conflictos no será primariamente ideológica o económica sino cultural: las diferencias entre civilizaciones. Si esta hipótesis es correcta, como parece serlo, el estudio de las culturas, de sus elementos y diferencias, se incrementará en los próximos años; lo que sin duda significa que la filosofía de la cultura tiene un campo de desarrollo propicio en el tiempo venidero. Mas pese a que la hipótesis de Huntington no se cumpliera, los múltiples problemas que la cultura suscita en nuestros días —mencionemos sólo los del relativismo cultural, el multiculturalismo y el de la naciente cultura universal al que se refiere Mosterín—, hablan en favor de la tesis de que en el futuro próximo la filosofía de la cultura va a ser una disciplina intensamente cultivada.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Investigaciones sobre la palabra cultura*

Baur, I. (1951), *Geschichte des Wortes «Kultur» und seine Zusammensetzungen*, Tesis doctoral, Múnich.

Kroeber, A. L. y Kluckhohn, C. (1963), *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952), Vintage, Nueva York.

Niedermann, J. (1941), *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, en *Biblioteca dell' «Archivum Romanicum»*, secc. I, vol. 28, Florencia.

2. *Investigaciones sobre las concepciones de la cultura en la historia occidental de las ideas*

Brackert, H. y Wefelmeyer, F. (eds.) (1984), *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*, Suhrkamp, Francfort del Meno.

Brackert, H. y Wefelmeyer, F. (eds.) (1990), *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Suhrkamp, Francfort del Meno.

3. *Investigaciones sobre el origen y desarrollo de la filosofía de la cultura*

Perpeet, W. (1976), «Kulturphilosophie», en *Archiv für Begriffsgeschichte XX*, Bouvier, Bonn, 42-99.

Sobrevilla, D. (1971), *Der Ursprung des Kulturbegriffs, der Kulturphilosophie und der Kulturkritik. Eine Studie über deren Entstehung und deren Voraussetzungen*, Tesis doctoral, Tubinga, 1971.

4. *Manuales y estudios de conjunto sobre filosofía de la cultura*

Dempf, A. (1932), *Kulturphilosophie. Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie*, Oldenburg, Múnich/Berlín.

Geyer, C-F. (1994), *Einführung in die Philosophie der Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Mosterin, J. (1993), *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid.

EL CONCEPTO DE CULTURA, SUS TEMAS FUNDAMENTALES*

Miguel Reale

ACEPCIONES DEL TÉRMINO CULTURA

1. La primera cuestión que merece nuestra atención se refiere a la propia amplitud de la palabra «cultura», multívoca y polémica en sí misma, y de la que no existe un único concepto que pueda ser acogido sin reservas o sin fuertes contradicciones. Para la mejor comprensión de la cuestión prefiero circunscribirme solamente a dos de entre las múltiples acepciones del término cultura, opción ésta que resulta de mi propósito de focalizar el tema en función de problemas filosóficos y no propiamente antropológicos, sociológicos o históricos.

A pesar de que las preocupaciones científico-positivas no constituyen el objeto del presente estudio es innegable, sin embargo, que la filosofía contemporánea es beneficiaria de una abundante masa de contribuciones que le llegan de las investigaciones de origen científico que tienden a ensanchar los horizontes de comprensión del ser humano y, en consecuencia, de la comprensión del mundo, dado que existe una correlación esencial del *imago hominis*
que ambas cuestiones son dos aspectos de un único problema.

2. El primer sentido del término «cultura», que tomo como uno de los posibles puntos de referencia, está muy próximo al uso corriente, casi intuitivo, del mismo incorporado al lenguaje común sin un análisis crítico previo de sus presupuestos lógicos u ontológicos. En esta acepción general la palabra cultura se vincula con cada persona indicando el acervo de conocimientos y de convicciones que son consustanciales con sus experiencias y condicionan sus actitudes, o, de manera más amplia, su comportamiento en tanto que ser situado en la sociedad y en el mundo.

* Versión española de Francisco José Martínez.

Advierto que no confundo esta amplia noción de «cultura personal» con la simple acumulación de informaciones y conocimientos adquiridos por un individuo, ya que tal posición corresponde más propiamente a lo que generalmente se denomina «erudición». Pienso, por el contrario, que la cultura presupone en cada uno de nosotros un largo y continuado proceso de selección o de filtrado de conocimientos y experiencias del que resulta, por así decir, un complejo de ideas y de símbolos que pasa a formar parte de nuestra propia personalidad. En esta línea de pensamiento ya escribí en mi libro *Experiencia y Cultura* que ésta «es lo que nos queda cuando se han retirado los andamios de la erudición» [1].

Ahora bien, esta correlación esencial entre cultura y *personalidad* exige que formulemos una pregunta hasta cierto punto embarazosa y que, en último análisis, invierte los términos de la cuestión, a saber: ese patrimonio final de sentimientos e ideas que nos lleva a formar, con mayor o menor precisión, la imagen de nosotros mismos y del mundo ¿no será, en primer lugar, la proyección irrenunciable y distinta de cada individualidad bio-psíquica? O, en otras palabras, y llevando hasta el fondo el razonamiento: ¿la *cultura* de cada individuo no es ya, esencialmente, su cultura, es decir, la cultura que es originariamente inmanente a su individualidad y que, por tanto, es indisociable de su proyecto existencial?

No está de más observar que, como nos enseña la biología, a pesar de los elementos comunes que caracterizan la biosfera, cada ser humano posee, cualesquiera que sean sus factores determinantes, *su propio código genético*, cuya constitución aún carece de una explicación científica plausible. Esta constatación de orden empírico-positivo tiene su correlato en la aserción de la *irrenunciabilidad existencial*, según la cual, por más que una persona esté ligada a las coordenadas comunes de orden social o histórico, jamás se desvincula de su indeformable modo de ser propio y originario. En una expresión feliz, bastante conocida, Ortega y Gasset nos dice que «cada hombre es el proyecto irrenunciable de sí mismo».

Constatado esto, parece incontestable que hay en el fenómeno cultural un elemento de *propiedad* (*suidade*), de pertenencia subjetiva, de manera que tan importante como tener en cuenta los elementos objetivos que influyen en la formación cultural de cada hombre es la manera en la cual puede éste ser influido en razón de su constitución subjetiva.

3. Al lado, sin embargo, del concepto *personal* o *subjetivo* de cultura en tanto que «perfeccionamiento de la sensibilidad y el intelecto por el conocimiento de los hombres y de las cosas», hay otro, *social* objetivo que, en una acepción al mismo tiempo filosófica, antropológica y sociológica, se presenta como el «acervo de bienes materiales y espirituales

1. Cf. *Experiência e Cultura*, Universidad de Sao Paulo-Grijalbo, Sao Paulo, 1977. Existe traducción francesa: *Expérience et Culture. Fondements d'une théorie générale de l'expérience*, G. Dell'Anna (trad.), Biere, Bourdeaux, 1990.

acumulados por la especie humana a través del tiempo, mediante un proceso intencional o no de realización de valores».

De una manera más sintética se podría afirmar que, en el primer caso, la cultura indica un proceso de enriquecimiento *subjetivo y personal* de valores y, en el segundo, un proceso *objetivo y transpersonal* de valores condensados en formas de vida, de manera que se puede decir que la cultura es el *sistema de intencionalidades humanas* históricamente objetivadas a lo largo de la historia o, en otras palabras, la objetivación histórica de las intencionalidades en el proceso existencial.

Las dos nociones indicadas se encuentran tan relacionadas que, en rigor, podrían ser consideradas dos aspectos complementarios de un mismo concepto según se focalice, por así decir, «su parte subjetiva» o «su parte objetiva».

Quizás se pueda añadir que en tanto que el filósofo se interesa, más propiamente, por los presupuestos o condiciones de *realizabilidad* del fenómeno cultural (y que, como tales, son «condiciones trascendentales»), los sociólogos se ocupan más de los valores en tanto que hechos objetivados por el espíritu humano en la historia, en tanto que realidad social y existencial concreta, en ciclos distintos que en general se denominan civilizaciones.

Los griegos, aunque todavía no habían desarrollado una teoría de la cultura, supieron con su concepto de *paideia* comprenderla como un conjunto de bienes mediante los cuales los hombres toman conciencia de su propio valor y de los fines a los que se debe subordinar su educación, como de una manera tan lúcida nos demuestra Werner Jaeger [2].

CULTURA, ESPÍRITU Y NATURALEZA

4. La cultura, en el segundo sentido más arriba indicado, por más que se enriquezca históricamente con todas las experiencias axiológicas históricamente acumuladas, jamás llega a ser un *ens a se*, es decir, una realidad ontológica válida en sí y para sí, de la cual el hombre, individual o colectivamente, pueda ser un mero reflejo. Al contrario de la visión hegelianizante de la cultura como «progresiva objetivación de la Idea», o proceso del *Espíritu Objetivo*, pienso que Nicolai Hartmann tiene razón cuando afirma que aquélla existe porque existe el hombre y que, por consiguiente, no puede dejar de apoyarse en el *Espíritu Subjetivo*, matriz primera e insustituible del proceso cultural.

No obstante lo anterior, una vez emanados de la subjetividad humana que actúa sobre los datos naturales, los *bienes culturales* adquieren una *objetividad relativa*, no por el hecho de ser los valores «objetos ideales», como quieren Nicolai Hartmann y Max Scheler —asunto éste que será

2. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1945 y ²1962.

posteriormente analizado—, sino porque las valoraciones obedecen, por así decir, a una «ley de inercia histórica», en el sentido de que las mismas tienden a permanecer como son, resistiendo las nuevas mutaciones axiológicas, siendo conservadas bajo la forma de usos y costumbres. Todo bien de cultura se convierte en un *factum* (tanto en el sentido de *facere* como en el de *fieri*, esto es, como hecho y como acontecido) que condiciona el «hacer» sucesivo de la sociedad, existiendo, pues, una dialéctica continua entre el *presente* y el *futuro* o, más concretamente, entre lo que los hombres quisieron antes y lo que están queriendo ahora.

Por otro lado, la objetividad relativa de las valoraciones resulta del hecho de que a lo largo del proceso cultural hay valores que adquieren la fuerza de *invariantes axiológicos* siendo respetados como si fueran innatos, tal como ocurre con el valor de la persona humana y actualmente con los llamados valores ecológicos. Como expongo en *Experiencia y Cultura*, citado más arriba, podemos hablar de *invariantes biológicas*, aunque no se pueda decir que aquéllas se constituyen por azar[3].

La enseñanza de Cicerón válida en derecho según la cual «legum servi sumus ut liberi esse possimus» es aplicable, a mi entender, a todos los dominios de la cultura en este sentido: para ser capaces de innovar de una manera libre y eficaz debemos reconocer que estamos condicionados por un caudal de bienes fruto de una serie histórica de opciones y realizaciones anteriores. El diálogo y la constante interrelación entre el espíritu y los bienes culturales ya constituidos por él es la ley primordial de la teoría de la cultura pudiendo, según las circunstancias, ser variable la resistencia opuesta por los bienes adquiridos a la conquista de nuevos bienes, existiendo, como es sabido, épocas tradicionalistas ancladas en el pasado y épocas progresistas proyectadas hacia el futuro, ya que todo sumado a la cultura es el hombre mismo con todos sus aciertos y contradicciones.

5. Si el hombre en su actividad individual o colectiva se encuentra condicionado por lo que él mismo ya deseó e hizo, existe otro condicionamiento no menos relevante que el de cuño histórico: lo histórico es apenas la parte emergente del *iceberg* cultural que, como ya dije, se apoya en el *Espíritu Subjetivo*, pero también sobre los datos de la *Naturaleza*, sobre todo aquello que la especie humana recibe *ab extra* como el conjunto de condiciones de orden físico (*lato sensu*) de sus formas de vida.

Un culturalismo que ignore estas raíces naturales primeras y pretenda resolver todo a partir de la cultura (en última instancia, a partir del *sujeto* pensante y actuante), haciendo abstracción de la naturaleza, es tan fantasmagórico como el Barón de Münchhausen que quería levantarse tirando de sus propios cabellos... Obsérvese que el *Espíritu Subjetivo* mismo es también algo dado o natural, nacido con cada uno de nosotros, con nuestro indeformable código genético, lo que nos debe llevar a tener siempre presente tanto los factores *biológicos* como los factores *físicos* que

3. Cf. J. Monod, *Le Hasard et la necessité*, Paris, 1971, 183 ss.

están en la base de todo proceso cultural. Como Gilberto Freyre ha resaltado con acierto, lo *biológico* y lo *ambiental* condicionan el proceso de la cultura: lo condicionan, sin embargo, sin privar al hombre de lo que denomino *poder nomotético* del espíritu, esto es, de su capacidad imaginativa y sintetizadora que le permite innovar instaurando algo nuevo en el proceso histórico apuntando a fines éticos, económicos, estéticos, etc.

6. Diríase, empero, que las consideraciones que acabo de hacer sólo serían válidas en la esfera de las ciencias humanas, las cuales por ser el hombre un protagonista directo o indirecto, o sea, un ser que participa de la realidad observada, tienen siempre la ineliminable presencia de la persona que analiza los hechos y formula juicios siempre subordinados a las preferencias, que actúan inconscientemente en lo íntimo del investigador no raras veces.

La actual Teoría del Conocimiento intenta, sin embargo, si no superar al menos reducir las diferencias que hasta hace bien poco tiempo se levantaban entre las ciencias humanas y las ciencias empírico-formales, desarrollando tesis ya implícitas en las teorías de Poincaré, La Roy o Vaihinger, en el sentido de que, incluso en el dominio de las llamadas ciencias positivas, el investigador tampoco se libera de determinados presupuestos o puntos de partida *teóricos*, cuya naturaleza es, por consiguiente, *axiológica*. Véanse, por ejemplo, las observaciones de Karl Popper o de Jean Piaget sobre el riesgo que se corre al recurrir a los hechos en cuanto tales, esto es, como datos brutos no cualificados, intentando captar la realidad de forma independiente, sin reconocer la participación activa del sujeto cognoscente en el acto de conocer.

No bastará con afirmar, pura y simplemente, que la «naturaleza se explica y la cultura se comprende» de manera conforme a la enseñanza de Dilthey, que llegó a convertirse en verdad aceptada e incuestionable durante la primera mitad de este siglo. Se establecía de este modo una especie de *modus vivendi*, una discriminación cómoda entre las áreas de investigación, de tal modo que en los dominios de las ciencias naturales predominarían los principios de causalidad y funcionalidad, mientras que las ciencias humanas reposarían sobre las ideas nucleares de valor y finalidad.

A pesar de lo anterior, era tan fuerte la preocupación por la neutralidad y la absoluta objetividad de las ciencias que Max Weber, por ejemplo, a pesar de aceptar y desarrollar la mencionada distinción de Dilthey, recusaba el empeño de éste por alcanzar una cosmovisión a través del empleo del método comparativo en el campo científico. Sostenía Weber la «independencia de los valores» incluso en las ciencias humanas, lo que de por sí excluía la posibilidad de una concepción del mundo a partir de la confrontación de puntos de vista científicos.

Es sintomática, por otra parte, la directriz seguida por Max Scheler, el cual, a pesar de habernos legado una obra clásica sobre la Ética material de los valores, no por ello abandonaba el preconcepto de la «objetividad libre» entendida como la afirmación desconcertante de que «por su

propia esencia la ciencia (...) no tiene ningún significado para la obtención y el establecimiento de una cosmovisión».

Podemos afirmar que esa orientación no prevalece ya ni entre los filósofos ni entre los científicos, no sólo por haberse revisado el concepto mismo de *objetividad*, sino también por el reconocimiento de que ésta no excluye la investigación sobre el valor esencial de la ciencia para el hombre, como lo demostró Husserl en su obra póstuma *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología Trascendental*, sólo publicada en 1950.

Gracias a esta «visión humanística» de las ciencias en general es el concepto mismo de *objetividad científica* el que sufre una profunda revisión crítica, atenuándose la pretendida superioridad de rigor y de exactitud anteriormente conferidas a las ciencias de base matemática o física. Se reconoce, en suma, la relevancia del inevitable *coeficiente valorativo* del observador en cualquier dominio del conocimiento, aunque existan innegables diferencias entre los dos órdenes fundamentales de investigación, el natural y el cultural.

Según mi punto de vista, la antigua distinción de Dilthey entre *explicación* y *comprensión* como presupuestos de distintas formas de conocimiento podría subsistir, sin embargo, una vez situada la cuestión desde un punto de vista axiológico, como se verá en lo siguiente.

NUEVO ENFOQUE AXIOLÓGICO DEL EXPLICAR Y COMPRENDER

7. Aunque un físico o un biólogo estén ambos condicionados por presupuestos teóricos, es solamente en los dominios de las ciencias humanas donde el valor además de su función epistemológica actúa como *contenido*, como *ingrediente o componente esencial de la realidad estudiada*. Lo que distingue, si bien se ve, a las ciencias empírico-formales de las ciencias culturales no es el hecho de que en éstas el valor opere como elemento mediador de la comprensión —según la enseñanza de Dilthey—, sino más bien el hecho de que sus aserciones básicas poseen siempre uno o más valores como su contenido. En otras palabras, las ciencias culturales no se distinguen por referirse a valores puestos *ab extra*, sino porque dichos valores son el contenido de aquello que se afirma en ellas.

El mérito de Dilthey fue el haber reivindicado, contra el formalismo kantiano, la *experienciabilidad* científica del mundo histórico a partir del fenómeno fundamental de la valoración inherente al mismo, al mismo tiempo que, según la justa ponderación de Jürgen Habermas, contribuía, en un plano paralelo al de Charles S. Pierce, a superar la reducción de la Teoría del Conocimiento a la Teoría de las Ciencias[4].

Cabe, sin embargo, reconocer que aunque todo acto cognoscitivo se subordina a un enfoque axiológico es necesario revisar los conceptos de

4. Cf. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, G. E. Rusconi (trad.), Bari, 1970, 91 ss. y 142 ss.

explicación y *comprensión* que Dilthey, como por otra parte el propio Habermas, funda aún en la convicción de que la primera «requiere la aplicación de proposiciones teoréticas a hechos establecidos en la observación sistemática independientemente de las teorías (*sic*), en tanto que la segunda, la comprensión, es un acto en el que se hallan fundidas la experiencia y el conocimiento teórico»[5].

Nótese que al lado del criterio distintivo ya recordado Dilthey mismo resaltaba que las ciencias del espíritu se distinguen de las ciencias de la naturaleza porque «éstas tienen por objeto hechos que llegan a la conciencia desde fuera, como fenómenos o datos separados, mientras que en las ciencias del espíritu los hechos llegan a la conciencia *originaliter*, desde dentro, como realidad y conexión viva»[6].

Según yo lo veo, es a partir de la categoría de *Erlebnis* desde la que se puede, tal vez, percibir tanto las notas distintivas como las correlaciones existentes entre «explicar» y «comprender», incluso desde después del reconocimiento del condicionamiento axiológico de todos los tipos de conocimiento, ya que, como destaca Foucault, «lo vivenciado es, al mismo tiempo, el espacio donde todos los contenidos empíricos se dan a la experiencia y también la forma originaria que los vuelve posibles en general y designa su arraigamiento inicial»[7].

Si es cierto, pues, que toda «explicación» en el plano físico-natural presupone cierta «interpretación», no es menos cierto que la valoración en esa esfera de objetos opera tan sólo como elemento hermenéutico y heurístico, como de una manera exterior, sin convertirse en un motivo integrado en aquello que se enuncia, y mucho menos se pone como dictamen o sentido de la conducta. Lo contrario se da en el cuadro de la cultura, donde el acto inicial de valoración es instrumento de la comprensión y, de forma concomitante, se inserta en el contenido de lo que se interpreta. Se podría decir que si de una manera general el valor actúa como categoría hermenéutica, el mismo se presenta como un ingrediente de la realidad observada sólo cuando ésta es de carácter espiritual o cultural *qua tale*.

De esta forma, por más que las ciencias naturales puedan estar condicionadas por modelos teóricos que posibilitan ver bajo un luz nueva los hecho observados, las mismas culminan en la enunciación de *leyes* que establecen nexos transpersonales de causalidad o funcionalidad entre los datos de la experiencia. En resumen, son *leyes causales,* tomando el término *causalidad* en toda su amplitud, sin reducirlo a presupuestos deterministas, mientras que en las ciencias culturales, en virtud de su contenido axiológico, la valoración aparece de nuevo (redunda) en los nexos teleológicos o, en la terminología de Husserl, de *causalidad motivacional.*

5. *Ibid.*, 146.
6. Cf. W. Dilthey, *Psicología y Teoría del Conocimiento,* E. Imaz (trad.), FCE, México, 1945, 277 ss.
7. M. Foucault, *Les mots et les choses,* Paris, 1966, 332.

Por otro lado, es importante observar que se ha operado una fundamental alteración en el concepto de la *explicación* vigente en la actual Filosofía de la Ciencia. Grande es el número de científicos que ya no reducen ésta a presupuestos deterministas. En ese sentido recordaría la afirmación de Lambert y de Brittan de que «explicar la aparición de un acontecimiento es hacer derivar el enunciado que lo describe de otros enunciados, uno de los cuales, al menos, tiene que ser una ley general», teniendo en cuenta que «leyes son *enunciados que expresan regularidades*». Lo mismos epistemólogos hacen, además, una distinción entre la *explicación causal* que culmina en leyes y la *explicación teleológica* que se aplica a la biología, a la historia y a las ciencias sociales, «donde las explicaciones se dan en términos de finalidades u objetivos de ciertos procesos», como es el caso de los comportamientos humanos, cuya *intencionalidad* se vincula a deseos, motivos y razones que determinan el actuar.

Pienso, sin embargo, que en lo concerniente a las ciencias culturales, incluida la sociología, la explicación teleológica se inserta en la estructura de la *comprensión*, la cual presupone un *contenido valorativo* y relaciones de medio a fin que pueden dar lugar a enunciados que expresen regularidades.

Hecha esta distinción entre ciencias naturales y ciencias culturales, no está de más resaltar que, aunque diversas ambas, constituyen *bienes culturales*, o sea, son elementos componentes y constitutivos del universo de la cultura, cuya complejidad y universalidad serán mejor demostradas en la sección siguiente.

LA CULTURA DESDE LA PERSPECTIVA DEL DEBER SER

8. Reconocido el papel esencial de la idea de valor en todas y cada una de las modalidades de experiencia cultural se hace, a mi entender, indispensable proceder a una revisión crítica de los conceptos de valor y de cultura en el ámbito de la *teoría de los objetos*, campo de estudio cuya relevancia es innecesario subrayar retomando la línea de investigación que desde Husserl, a partir de las posiciones fundamentales de Brentano, se extiende a Max Scheler, Nicolai Hartmann, Hans Gadamer y sus seguidores.

Si se entiende por objeto de una manera genérica «todo lo que pueda ser sujeto de un juicio», se verifica que en ese orden de investigación prevalece una visión óntica del problema o, como prefiero decir, ontognoseológica, ya que lo óntico y lo gnoseológico se correlacionan de una manera íntima designando un campo de conocimiento que no debe ser confundido con el de la Ontología, parte de la Metafísica[8].

8. Sobre mi concepto de *Ontognoseología*, distinto de la Ontología entendida de manera heideggeriana como *teoría del ser*, cf. mis libros *Experiencia..., cit.*, e *Introduçao á Filosofia*, Saraiva, Sao Paulo, [3]1994.

Pues bien, en la teoría de los objetos, tal como hasta ahora viene siendo tratada, el valor es considerado en general una modalidad de los *objetos ideales*, punto de vista éste que, a mi entender, ha impedido una comprensión más rigurosa de la problemática cultural, al no establecerse previamente la autonomía de la Axiología.

Lo que prevalece todavía en los estudios de Axiología es o una reducción del valor a mero hecho (en un empirismo de corto vuelo) o, por el contrario, una visión eidética o platónica que equipara el valor (en término de validez abstracta) con los objetos lógicos y matemáticos, distintos solamente en el sentido (*Sinn*) que les es inherente.

De aquí resulta una visión no histórica o ahistórica de la cultura incluso aunque se reconozca la imposibilidad de concebir la cultura con abstracción de su historicidad. Todos los esfuerzos dirigidos a situar el valor entre los objetos ideales, aunque reconozca la esencialidad del *sentido* inherente al mismo, convierten, según mi visión, en imposible una distinción clara entre naturaleza y cultura y, en consecuencia, entre ciencias naturales y ciencias culturales.

La idea misma de cultura no puede ser comprendida plenamente si no se parte de un concepto riguroso de valor en tanto que objeto autónomo de conocimiento, del que depende la autonomía de la Axiología. La imposibilidad de reducir el valor a un mero objeto ideal proviene del hecho de que, mientras que el objeto ideal *es*, aquél *debe ser*, siendo imposible la comprensión, por ejemplo, de lo bello y lo feo, o de lo verdadero y de lo falso, sin una toma de posición acerca de algo (*aliquid*) que *deba o no ser*.

Se me figura imposible, en suma, tener una noción del valor si se hace abstracción del *sentido* que resulta de una toma de posición, positiva o negativa, frente a algo que se presenta como valioso, implicando, como tal, la expectativa o el deseo de verlo convertido en realidad. Sucede que, mientras que el valor se pone en el plano lógico del *deber ser*, los objetos lógicos y matemáticos pura y simplemente *son*. Imperioso es reconocer que si a la idea de valor le es inherente su deber ser, lo mismo no se puede decir en lo concerniente a una conferencia, a un número, que *son de por sí*, hecha abstracción de nuestras preferencias o de su realizabilidad.

9. No hay duda de que existen elementos de contacto y de coincidencia entre los valores y los objetos ideales, pero no faltan notas esenciales de diferenciación. Los valores, en cuanto tales, poseen un modo de ser que es también inespacial y atemporal, o sea, presentan un modo de «ser» que no se subordina al espacio y al tiempo. Pero ya aquí comienza una diferencia muy relevante. En tanto que los objetos ideales valen independientemente de lo que ocurra en el espacio y el tiempo, los valores sólo se conciben en función de algo existente, es decir, de cosas valiosas. Dicho de otra manera, los objetos ideales son cuantificables; los valores no admiten ninguna posibilidad de cuantificación. No podemos decir que el *David*, de Miguel Ángel, valga cinco o diez veces más que el *David*, de

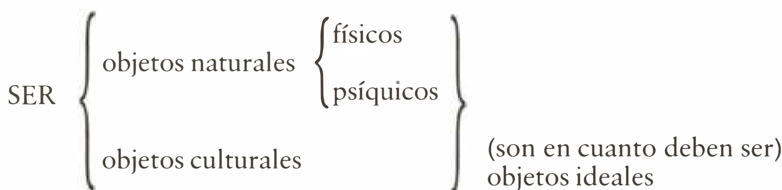
Bernini. La idea de numeración o cuantificación es completamente extraña al elemento valorativo o axiológico. No se trata, pues, de una mera falta de temporalidad y de espacialidad, sino, por el contrario, de una *imposibilidad absoluta de mensurabilidad.* No se numera ni se cuantifica lo valioso. A veces lo medimos mediante procedimientos indirectos, empíricos y pragmáticos, como sucede, por ejemplo, cuando expresamos en términos de precio la «utilidad» de los bienes económicos, pero son meras referencias para la vida práctica, ya que los valores como tales son inmensurables, insusceptibles de ser comparados según una unidad o denominador común.

Es esta característica fundamental del valor, en tanto que dato originario, lo que nos imposibilita definirlo según las exigencias lógico-formales del género próximo y la diferencia específica. En ese sentido, por muy legítimo que fuese el propósito de una definición rigurosa, diríamos con Lotze que del valor sólo se puede decir que vale: su «ser» es su «valer». De la misma manera que decimos que «el ser es lo que es» tenemos que decir que «el valor es lo que vale». ¿Por que esto así? Porque ser y valer son dos categorías fundamentales, dos posiciones primordiales del espíritu, o dos *paradigmas* primordiales para la aprehensión de la realidad. O vemos las cosas en tanto que *son*, o las vemos en tanto que *valen*; y, porque valen, *deben ser.* No existe una tercera posición equivalente. Todas las demás posiciones posibles se pueden reducir a las dos anteriores o se ordenan en relación a las mismas. Cuando decimos, por ejemplo, que las cosas «evolucionan», el «evolucionar» no es sino un desdoblamiento o modalidad de «ser»: es el ser desplegándose en el tiempo. Acostumbro a decir, recurriendo a una metáfora, que *ser* y *deber ser* son como el ojo izquierdo y el derecho que, conjuntamente, nos permiten «ver» la realidad, discriminado entre sus regiones y estructuras, explicables según dos principios fundamentales que son el de *funcionalidad* y el de *finalidad.*

10. La distinción entre *ser* y *deber ser* —aquí se recordaba a propósito del concepto de valor y, en consecuencia, del concepto de cultura— es antigua en la Filosofía, pero comienza a tener una importancia decisiva a partir de la *Crítica de la Razón Pura,* de Kant. Es en esa obra capital donde se establece, de manera clara y con todo el peso de su significado, la distinción entre *ser* y *deber ser*, ya que dichas palabras corresponden no a dos sustantivos sino a dos verbos. Las dos indican perspectivas distintas, pero complementarias en el proceso del conocimiento, indicando dos modalidades distintas de acción o de sentido, una vuelta hacia lo que *es* y otra dirigida hacia lo que *debe ser.* No es precisamente, pues la objeción de que, en último análisis, todo deber ser se reduce al ser, ya que así se confunde el plano óntico u ontognoseológico, propio de la teoría de los objetos, con el plano ontológico, propio de la Metafísica.

Pues bien, el significado del término valor comienza, a mi entender, a ser mejor aprehendido desde el momento en que se reconoce que es él el instaurador del *mundo del deber ser*, o de la *cultura*, en la cual algo (*aliquid*) *es* en la medida en que *vale* y porque vale *debe ser.*

La realidad —no la realidad en sí, objeto de la Metafísica, sino la realidad en tanto que objeto de ciencia en el ámbito de la Ontognoseología, en el que sitúo el presente estudio— se desdobla en una multiplicidad de «objetos», según una doble perspectiva, la cual corresponde a la distinción entre *juicios de hecho* y *juicios de valor*. Si, como ya dije, objeto es todo lo que puede ser sujeto de un juicio, podemos distinguir dos órdenes de objetos según los dos prismas o paradigmas citados, a saber:



DEBER SER ------------------------> Valores

Concebida, de esta manera, la cultura como el dominio de lo que «es en tanto que debe ser», la misma comprende tanto los objetos de las ciencias relativas a los hechos naturales, las idealidades lógico-matemáticas, como los objetos de aquéllas que se ocupan de los hechos humanos en su esencial *alteridad*.

Si bien se ve, al ser la cultura la proyección social de los hombres en el tiempo, la misma se basa fundamentalmente en el deber ser del hombre en todas las especies de conducta o de formas de vida, en todas las manifestaciones del espíritu, desde las más elementales hasta las más altas expresiones de nuestra actividad creadora o descubridora.

ESTRUCTURA DE LOS BIENES CULTURALES

11. Para que se comprenda claramente cuál es el concepto filosófico de cultura y cómo es insuficiente su concepto sociológico o antropológico, debemos partir de la observación de que la cultura es un sistema o un conjunto de *bienes culturales*. ¿Qué es lo que constituye o forma un bien cultural? El bien cultural comprende siempre dos elementos: al primero lo llamaremos «soporte» y al segundo, «significado», siendo este último la expresión particular de uno o más valores.

Algunos ejemplos sencillos bastan para demostrar este hecho. Tómese una estatua que puede ser de bronce, de granito o de mármol. La materia representa el soporte de un significado de belleza. ¿Qué es lo que importa en una estatua? En una realización auténticamente artística lo que importa es su significado. Lo que interesa, lo que vale en una estatua

es su *forma*, que traduce una expresión de belleza, así como en un cuadro lo que vale no es la tela, sino aquello que el toque creador del artista supo proyectar en el mundo objetivo, que convierte en universal la singularidad de una vivencia y en perenne el flujo de su experiencia axiológica.

Está claro que existe una relación esencial, una adecuación necesaria entre el «soporte» y el «significado». Los grandes artistas, los verdaderos maestros sienten amor por la materia que van a trabajar, porque, de cierta manera, prefieren el material que ya contenga, como adormecida, una virtual imagen bella. No es una invención sino una verdad histórica la preocupación de Miguel Ángel por ir a escoger personalmente los bloques de mármol en los que vislumbraba, con su imaginación creadora, las proyecciones espléndidas del *David* o del *Moisés*. Innegable es la adecuación en una estatua entre el material y el significado posible, pero, en último análisis, es el significado lo que soporta y fija la razón de ser de un bien cultural. Está claro que no despreciamos la materia de la que las cosas bellas están hechas, pero sabemos que un toque genial de belleza puede eternizar lo que hay de más banal o precario en el mundo físico.

Desgraciadamente, en los dominios de la Sociología o de la Antropología no faltan relaciones o generalizaciones precipitadas, debidas a la preocupación por querer explicar la manera de ser, el alma de un pueblo tan sólo a la luz de los utensilios en la vida cotidiana, vistos y recibidos dichos utensilios en su materialidad natural de *soporte*, olvidando o falseando su *significado* o *valía* en función de otros elementos existenciales. De esta manera se empobrece el concepto de cultura al reducirlo a las notas de «producido», de lo «materialmente objetivado», o incluso a una composición dinámica de intereses socialmente comunicables, olvidándose de la fuente espiritual de la que proviene. «Se cosifican» de esta manera las creaciones del espíritu y la teoría de la cultura se convierte en una descripción naturalista de bienes, sólo aparentemente objetiva, ya que en la descripción se insinúa y se inserta el coeficiente de preferencia del observador. Lo peor, sin embargo, sucede cuando se pretende transformar los datos de la investigación sociológica en conclusiones de valor filosófico, a través de generalizaciones científicamente injustificables.

Pero ¿qué es lo que puede ser el soporte de un bien cultural? Me parece que para la exposición de esta materia será útil recurrir a ejemplos extraídos del complejo mundo jurídico. Analicemos un cheque o una letra de cambio. Ambos son un bien cultural que tiene un *soporte material*, un pedazo de papel con palabras y números, que nuestros ojos ven, de cuya realidad nos aseguramos. Ese pedazo de papel con lo que en él está impreso tiene, sin embargo, vida propia por el hecho de contener una relación en términos de un deber-ser jurídico-económico.

Ahora bien, si el *bien* jurídico puede ser condicionado, como en el ejemplo citado, por algo material donde se adhiere un significado o un valor, no es menos cierto que, en la mayor parte de las veces, sus soportes no son físicos. Pensemos en la expresión de un testimonio, en la confesión de un reo, en el acto de declaración de la voluntad de los

contrayentes. En tales casos hay un *acto psíquico* como soporte de un significado jurídico, algo que la ciencia psicológica puede explicar según nexos de funcionalidad.

Se podría pensar que no nos es posible sobrepasar el campo de los «objetos naturales» que, como vimos, pueden ser *físicos* o *psíquicos*. Es necesario reparar, en cambio, en la categoría de los bienes jurídicos que presentan como soporte *objetos ideales*; y quizás causará extrañeza saber que es de estos bienes jurídicos de los que más se preocupa el jurista, al buscar en la ley no solamente sus enlaces lógico-formales, sino su «espíritu» o su proyección axiológica. Es cierto que todas las normas jurídicas, como las reunidas en un código, están condicionadas materialmente por un conjunto de signos o de símbolos verbales, pero lo que importa en ellas es el «juicio lógico» que las estructura. Tenemos, de esta manera, un *soporte ideal* mediante el que se pretende alcanzar uno o más valores de los que componen la existencia humana.

La distinción entre «soporte» y «significado» no tiene un valor absoluto. De la misma manera que, en un plano análogo, lo que es *formal* en un sentido no puede ser *material* en otro, también lo que ya es *significado* puede a su vez ser vehículo de diversas significaciones [9]. Es lo que sucede con la regla jurídica que no es una simple entidad lógico-formal, susceptible de ser concebida con total abstracción de su contenido de naturaleza axiológica. Por el contrario, más allá del valor lógico que le debe ser inherente (ya que todo juicio contiene siempre una pretensión de verdad y de certeza), el *juicio de deber ser* apunta hacia un valor, tiene como destino promover la tutela de algo valioso de orden moral, económico, estético, etc.

12. Merece, por consiguiente, reservas la opinión de Ernst Cassirer cuando sostiene que los *objetos culturales*, tanto como cualesquiera otros objetos, ocupan también su lugar en el espacio y en el tiempo, se sitúan aquí y ahora, nacen y mueren como la manifestación de un *sentido* que no puede ser separado del elemento *físico* al cual se adhieren y en los cuales están encarnados [10].

El reconocimiento de la existencia de bienes culturales dotados de soporte *ideal* —más allá de los soportes de orden *físico o psíquico*— me parece esencial para la comprensión de aquellas formas de vida que sólo se realizan y se perfeccionan cuando se alcanza el plano de la *normatividad*, como es el caso de la experiencia ética en general y de la jurídica en particular, siendo las dos impensables sin *reglas*, esto es, sin enlaces lógicos que sirvan de soporte o a sentidos del comportamiento social que se consideran necesarios a la comunidad.

9. Sobre la distinción entre «signo», «expresión» y «significación», cf. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, II, Morente y Gaos (trad.), 1929, 31 ss.: «Todo signo es signo de algo; sin embargo, no todo signo tiene una *significación*, un "sentido" que sea "expresado" por el signo. En muchos casos no se puede ni se quiere decir que el signo "designe" aquello de lo que es llamado signo».

10. E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, México, 1951, 68-69.

Las normas morales o jurídicas, como objetos culturales que son, surgen, no hay duda, con su *vigencia* en un determinado momento y en cierto lugar, pero no hay que confundir su «expresión gráfica» con lo que es pertinente para su estructura, para el soporte lógico-ideal portador de un significado.

Me parece rica en consecuencias, en el plano de la teoría de la cultura, la afirmación de que también un *objeto ideal* —como es el caso de todo juicio lógico— puede, por sí mismo, ser soporte de valores, lo que evita la «reificación» del mundo de la cultura, y nos lleva a no estar de acuerdo con la tesis de Cassirer referente a que sólo existen los valores vinculados a elementos naturales. Por otro lado, solamente de esta manera se preserva la autonomía de los análisis axiológicos, así como su correlación con el plano de lo normativo.

LIBERTAD Y CULTURA

13. El estudio del fenómeno cultural bajo varias perspectivas no hace sino confirmar lo que ya fue enunciado al principio sobre la cultura como la universalidad de bienes espirituales y materiales, subjetivos y objetivos, que la humanidad viene construyendo a lo largo del tiempo teniendo a la vista la realización de sus fines propios.

Hay, así, en la raíz de la cultura un presupuesto axiológico fundamental, razón de su ser y de su devenir: es el valor de la persona humana como valor-fuente de todos los valores, comenzando por el valor fundante de la libertad. Como consecuencia, hay una imposibilidad absoluta de admitir la idea de valor y el correlativo acto de valorar, sin admitir de forma concomitante que sólo un ser libre está en condiciones para optar entre uno o más valores determinando el sentido de su existencia y participando en el proceso de la historia, sin someterse pasivamente a ella.

La pluri-universalidad de la cultura resulta de esa correlación esencial entre valor y libertad. Nos encontramos ante una dualidad indescomponible, ya que la libertad es un valor que se pone inmediatamente en el acto mismo en que se pone la idea de valor, como *conditio sine qua non* del valor mismo y de su realizabilidad.

En un antiguo trabajo que escribí como relator del XII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Venecia, y por invitación de Felice Battaglia, presidente del certamen, pienso haber demostrado que la relación entre libertad y valor es de tal orden que la una constituye el presupuesto del otro, y viceversa [11].

En una visión deontológica de la existencia afirmó Kant, «debes, luego puedes», fundando de esta manera la idea de libertad en el deber. En

11. Cf. «Relazione introduttive», en *XII Congreso Internazionale di Filosofia*, I, Firenze, 1958; recogido después en mi libro *Pluralismo e Liberdade*, Sao Paulo, 1963, 31 ss.

una visión axiológica o culturalista de la experiencia humana (y Kant excluía el mundo moral e histórico del plano de lo experienciable...) se diría al contrario, «valoras, luego puedes». De este modo es en el valor y en el acto de valorar donde se funda la libertad, la cual —repito— como inmediata y necesaria proyección de valor es *conditio sine qua non* de todo el proceso cultural. Es además ésa la razón por la cual, desde Dilthey, volvemos a reconocer la experienciabilidad epistémica del mundo de la historia y de la cultura.

Pues bien, es la cognoscibilidad, aunque relativa a la experiencia humana en el tiempo, la que da lugar a un universo de formas de saber, abriendo campo para todos los tipos de ciencia, desde las de naturaleza material hasta las eidéticas y las éticas. Por mucho que la cultura no se reduzca a las ciencias —en cuanto que comprende también y esencialmente los modos de ser y de actuar del hombre, o de su subjetividad fundamental— las mismas representan una parte relevante del universo cultural, como *bienes culturales* que son.

14. Se puede decir que, a partir de Giambattista Vico, se va cada vez más desarrollando y perfeccionando el conocimiento del mundo de la cultura hasta el punto de llegarse a la exageración, que se da, por ejemplo, en el culturalismo idealista de Collingwood, quien reduce la naturaleza a la cultura, cuando, si bien se ve, se trata de dos términos complementarios[12].

Si en la base de todo fenómeno cultural hay algo de natural, no es menos cierto que sin cultura no habría comprensión de la naturaleza. Bastará en este sentido tener presente el hecho elemental de la reacción del hombre ante los estímulos naturales, siempre marcada por un *acto consciente*, por una libre toma de posición ante lo que es recibido *ab extra*, afirmándose, al mismo tiempo, un poder de deliberar libremente y actuar en consonancia con sus propios deseos e intereses. Es ese *poder nomotético* (fulcro del proceso cultural) lo que distingue al hombre de los demás animales, cuyas reacciones están predeterminadas de antemano por la naturaleza de su ser en el círculo de sus necesidades vitales inmediatas. Como se ve, también bajo este ángulo, la cultura es inseparable de la idea de *libertad*, de la autonomía del espíritu como acto consciente de su autodeterminación, como poder de síntesis que permite al hombre superar los hechos que suceden mediante la elaboración de esquemas hermenéuticos e instrumentos eficaces de acción.

Es otra dualidad, *libertad-poder de síntesis*, la que nos da la esencia de la vida espiritual: es la que constituye la fuente de los enlaces superadores de los estímulos que aprisionan a los otros animales, posibilitando al hombre elevarse a la previsión de las *leyes* y de las *normas*, así como a la instauración progresiva de los bienes que potencian su ser histórico.

12. Sobre el asunto cf. R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*, E. O'Gorman y J. Hernández Campos (trads.), FCE, México, 1952, 190 ss.

«Esa representación anticipada del futuro —escribe Cassirer— caracteriza todos los actos humanos. El hombre necesita representar imaginariamente algo que no existe para luego pasar esa *posibilidad* a la *realidad*, de la potencia al acto [13].»

Es fundamental, según yo veo, esa apreciación de la libertad como presupuesto de la instauración del mundo de la cultura, ya que lo que singulariza a ésta frente a la naturaleza es que, en tanto que en ésta ya se encuentra todo programado de antemano, en la cultura existe siempre posibilidad de innovación, de surgimiento de algo nuevo.

La piedra angular de la Ciencia Física es, como se sabe, la primera ley de la Termodinámica según la cual «*la masa y la energía* ni se crean ni se destruyen». Pienso que difícilmente se comprendería la experiencia cultural si dicha ley fuera extendida, por decirlo así, a la *energía espiritual*. En el fondo, la naturaleza, por más que continua e indefinidamente se transforme, siempre se subordina a sus leyes inmanentes aunque en ciertos casos actúe el «principio de indeterminación», de Heisenberg. Es ya en el plano cultural donde la naturaleza aumenta algo en tanto que perenne inserción de valor que altera el sentido de los acontecimientos. Por ello podría decirse que la naturaleza no escapa a su programación inmanente admitida como un presupuesto de su cognoscibilidad positiva. El presupuesto de cognoscibilidad de la cultura es, por el contrario, el poder de innovación sintetizador y simbolizador (*nomotético*) del espíritu.

No hay, pues, contraposición entre cultura y naturaleza, ya que si ésta no estuviese sujeta a *leyes causales* (*latu sensu*), al hombre le sería imposible, valiéndose del conocimiento de las mismas, instaurar algo de nuevo en el contenido de la cultura según la «causalidad motivacional» a la que se refiere Husserl.

Es la razón por la cual los hechos naturales más básicos como los de la *sociedad* y el *lenguaje* no son susceptibles de ser comprendidos a no ser como *hechos culturales*. No queda duda de que los hechos originales y primordiales de la *sociedad* y del *habla* están en el hombre como la fuerza de lo que es *comunicable* por los imperativos de la convivencia existencial y de la palabra, todavía más, en el instante mismo en que el hombre se relaciona con sus semejantes y les habla surge, *uno in acto*, la cultura.

De ese modo la sociedad y la lengua son hechos al mismo tiempo naturales y culturales, constituyendo ambos el único elemento común y diferenciador de la cultura, siendo ésa la raíz de la dialéctica de complementariedad que gobierna todo el proceso histórico en el que naturaleza y cultura se componen de una unidad superior [14].

13. E. Cassirer, *Las ciencias...*, *cit.*, 43 ss. Cf. H. Bergson, *L'Évolution Creátrice,* 149 ss.

14. Sobre la dialéctica de complementariedad que preside el proceso cultura, cf. mi libro *Experiencia...*, *cit.*

ESTRUCTURA Y MECANISMOS DE LA CULTURA

José Lorite Mena

I. CULTURA/ESTRUCTURA. UNA COMPOSICIÓN DE VISIBILIDADES

¿Desde dónde nos dispone la búsqueda de la estructura de la cultura? Este eje hace presentable lo que se busca distribuyendo simultáneamente las legitimidades generales del pensamiento. Lo que se busca es una teoría unificada de las formas y prácticas humanas no sólo en sus determinaciones reales, sino, especialmente, en sus combinatorias posibles. El contrafuerte que permite esta articulación es una separación conceptual de lo natural y de lo adquirido y, al mismo tiempo, la necesidad metodológica de superar esa distinción. Ahí es donde se asume una cierta representación de la «naturaleza humana» que constituye el núcleo decisorio de la teoría.

1. *La cultura: un acontecimiento representativo*

Situémonos en el rotundo diagnóstico de M. Foucault: el hombre es una invención reciente, «una figura que no tiene dos siglos»; y se borrará en los pliegues del saber «como en el límite del mar un rostro de arena». La descomposición tiene un punto fuerte de desencadenamiento: en el borde de la Promesa-Amenaza del ultra-hombre nietzscheano, el hombre empieza a perder densidad sustancial y su evidencia de verdad natural se contamina de la fragilidad de las interpretaciones históricas [1]. Es el último cuarto del siglo XIX. Más que profético, Nietzsche ausculta dislocaciones representativas. El hombre es empujado a desaparecer en el mismo movimiento en que la cultura se constituye como objeto de saber científico. Un

1. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966; v.e. *Las palabras y las cosas*, FCE, México, varias ediciones.

desplazamiento insensible como las transformaciones de los cuadros de Escher , pero paradójico: la Antropología se auto-delimita como ciencia dándose por objeto, no el hombre, sino la cultura. Parecería que el hombre tiene que dejar de polarizar la visibilidad de lo humano para que surja la ciencia del *anthropos*. Como si la Antropología adquiriera la posibilidad de postularse científica en la medida en que el hombre se difumina ante la mirada del saber. Es el periodo, entre 1860 y 1890, en que la Antropología «pasó de la nada a la madurez» [2]. Se trata de una *catástrofe* representativa aunque encubierta por la aparente continuidad de una denominación genérica: la Antropología; y en ella se empiezan a problematizar los límites entre lo natural y lo adquirido que parecían ordenar sólidamente las representaciones.

Hay una nebulosa conceptual que se despliega en la mitad del siglo XIX con G. Klemm, J.-A. de Gobineau, A.-A. Cournot y P.-G.-F. Le Play, entre otros. Esta configuración de perspectivas se consolida con H. Spencer, J. J. Bachofen, J. F. McLennan, J. Lubock... y L. H. Morgan, hasta adquirir un reconocimiento científico-académico con la creación de la cátedra de Antropología en la Universidad de Oxford (1884), que ocupa E. B. Tylor [3]. En este proceso hay, al menos, tres grandes ejes que van a determinar la producción y la direccionalidad de la transformación representativa: el interés sistemático por los pueblos indígenas, el paradigma de la evolución y la utilización del método comparativo apoyado en la estadística. El residuo es polimorfo pero coherente: la transición de la naturaleza a la norma(lidad), de la ley a la frecuencia, del determinismo natural al condicionamiento adquirido. El borde del desplazamiento es el paradigma orgánico que, con las recientes investigaciones biomédicas y arqueológicas (Quetelet, Broussais, Lyell...), desplaza a los modelos representativos inspirados en la física clásica. Se pasa de la naturaleza humana al «hombre tipo», un hombre promedio que sólo existe metodológicamente. No se trata, sin embargo, de la anulación del determinismo, sino de su desplazamiento; y en este movimiento se acentúa incluso la eficacia causal representativa del orden por oposición a lo patológico. Una delimitación que se pretende, ante todo, empírica, pero que va a servir de eje de ajuste de nuevas y tajantes representaciones de los hechos humanos [4].

El perímetro en que queda circunscrita inicialmente la posibilidad de verdad de la ciencia de la cultura constituye, al mismo tiempo, el soporte de su eficacia analítica y el límite de su alcance teórico. Esta tensión será la pendiente de una transformación de su propia representación que hará posible la pregunta por la estructura. Ante todo, la ciencia de la cultura

2. S. Tax, «From Lafiteau to Radcliffe-Brown: a short history of the study of social organisation», en Eggan, 1955, 466; Lowie, 1946; Harris, 1985, cap. 6.
3. Cf. Kroeber, 1963; Caro Baroja, 1991; y nota anterior.
4. Cf. Hacking, 1991; Schlanger, 1971; Lorite Mena, 1992.

se impone como un saber de los hechos de los otros —los primitivos, salvajes o bárbaros—. Estratégicamente, los hombres han sustituido al hombre. Y ahí se produce una contradicción coherente: el hombre occidental no es objeto directo del saber antropológico, y sin embargo es el sujeto invisible, continuamente escamoteado pero supuesto, que determina el significado y el orden de las obras de los otros. Fundativamente, este hombre en trance de desaparecer se mantiene como condición de posibilidad de la unidad de los significados que los hechos humanos de los otros parecen multiplicar en una variabilidad incontrolable. Esta dimensión la asume en el sesgo de la nueva naturalidad que soporta la ideología evolucionista. No se trata de la teoría biológica de la evolución, sino de una amplia representación de la transformación de las formas en el orden de una legalidad interna que determina su cumplimiento. En el espacio humano, esta legalidad la encarna el hombre occidental. La variabilidad cultural está encajada previamente en el sentido continuo de un evolucionismo lineal. De tal forma que el uso de la estadística, con su apoyo al método comparativo, hace probables los hechos culturales, pero en el interior de un doble determinismo convergente: uno epistemológico, al mantener al hombre occidental como centro invisible, pero decisorio, de los significados humanos; otro óntico, al hacer que las prácticas de los otros sólo sean reales en la secuencia de naturalidad que fija la presencia terminal de ese hombre que ya no es objeto de la Antropología.

2. *Función y estructura. Organicidad de los hechos sociales*

Estas tensiones internas en la transición misma del conocimiento del hombre a la ciencia de la cultura producen un deslizamiento que tiende a superarlas. Es la direccionalidad que inician B. Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown. Hay una dinámica fundamental común a ambos autores, no obstante las ácidas controversias que mantienen sobre este punto: el funcionalismo, en sentido estricto un método, se convierte en una teoría. En este deslizamiento hay un hecho decisivo para la recomposición de la visibilidad de la cultura: la deuda de ambos con E. Durkheim en la elaboración teórica de la «función» y en su uso como eje analítico de los hechos sociales. Desde este soporte básico hay que tener en cuenta tres aspectos. El primero, el «estrecho parentesco de la vida y de la estructura, del órgano y de la función» que establece Durkheim al definir el «hecho social»[5]. El segundo, que su estudio sobre *El Suicidio* (1897), «obra maestra de la sociología estadística del siglo XIX[6]», se convertirá en estrategia modélica de la interpretación social. La cultura tiene una estructura orgánica, que es la función de los hechos sociales, y éstos tienen una regularidad coercitiva sobre los individuos que determina las clases de sus

5. Durkheim, 1973, 14.
6. Cf. Hacking, 1991, 102.

acciones sociales. El tercero es la influencia decisiva de Durkheim, y de su discípulo M. Mauss, sobre C. Lévi-Strauss.

En esta emergencia metodológica y óntica del hecho social («una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales»: Durkheim) en Antropología se condensan varios aspectos. Por un lado tal como lo afirma B. Malinowski , el análisis debe empezar por «ponerse uno mismo en la situación» de la experiencia del otro. No es cuestión únicamente del rigor con que se impone el desarrollo de los trabajos de campo imprescindibles para una ciencia que quiere proporcionarse una base empírica. El alcance es más totalizante: la *situación* multiplica inevitablemente al sujeto, lo fragmenta y descompone en una proliferación difícil de re-unificar teóricamente en un sujeto finito. Si la función es como el órgano, analogía de Durkheim con complejas consecuencias teóricas, ¿es posible la unidad ideal, o formal, de la función? La consecuencia más inmediata es la aparición de la*s* cultura*s* y la difuminación de *la* cultura como objeto de estudio o, al menos, su relegación a un uso vago y temeroso. Se inicia la transición de la ciencia de la cultura a la etnología, movimiento sin el cual parece difícil comprender la pregunta por la estructura de la cultura. Por otro lado, y en convergencia con el aspecto anterior, esta presencia situacional metodológica en unos hechos con densidad óntica específica anula, o disminuye drásticamente, la importancia de la perspectiva evolutiva en el análisis cultural. El interés por el origen y los procesos es arrinconado. El abuso metodológico de los «vestigios» (*survivals*) en los análisis comparativos provoca la reacción; pero la revisión es más amplia y radical: el determinismo lineal de las formas es substituido por un determinismo sistémico de relaciones. El hombre occidental deja de ser el punto terminal de los significados humanos, y el recinto de análisis es la consistencia interna de los hechos y de los significados en un espacio cultural. El determinismo no desaparece, se secciona, se modaliza. La totalidad de la cultura contiene múltiples determinaciones que son probables entre ellas. De ahí la debilidad teórica reprochada a Malinowski. Pero que parece inevitable, incluso en la perspectiva de Radcliffe Brown: «No se puede producir una ciencia de la cultura. Sólo se puede estudiar la cultura como una característica de un sistema social»[7]. Esto no obstante su persistente búsqueda de unas leyes (tres llegó a formular, aunque las consideró insatisfactorias) de la «forma estructural» de la cultura. Es el problema de la posibilidad de unos invariantes universales en los espacios de las variabilidades culturales. ¿Es aún posible la formalización científica?

Esta problemática es constitutiva de la emergencia de la preocupación por la estructura de la cultura. El estructuralismo constituye el repliegue reflexivo de esta problemática sobre sí misma y su articulación en un nuevo eje interpretativo para resolverla[8]. El estructuralismo conju-

7. Radcliffe-Brown, 1952, 195.
8. Cf. las perspectivas contrapuestas de Derrida, 1967, cap. X, y de Pouillon, 1975.

ga básicamente dos vertientes: la conciencia colectiva, de Durkheim, soporte de la realidad de la función; y la estructura mental, de Mauss, que se propone como eje de análisis para resolver el problema de la unidad de las estructuras conscientes. Dos niveles de la lógica colectiva, uno supra-individual, otro pre-individual, que tejen las prácticas en una coherencia de sentido que escapa a los individuos y los envuelve en determinaciones fundativas y universalizantes. El eje que pone en perspectiva la articulación de ambas dimensiones es el modelo de la lingüística estructural (N. Trubetzkoy, R. Jakobson), en cuanto sistema de oposiciones binarias que puede dar cuenta de las múltiples variaciones de los elementos de un conjunto en función de sus posiciones y de sus relaciones. Así, ante todo, un soporte fundamental: la estructura es una lengua sin semántica. La semántica la constituye el funcionamiento específico de cada espacio cultural, la manera propia de interrelación de las partes que sólo puede ser captada a través del análisis interno del sistema. La estructura contiene, pues, dos vertientes. De un lado, un marco general, abstracto: la sintaxis que puede ser desplegada de manera variable según la posición y la relación de unos elementos determinados. Es una reserva y unos límites de combinatorias posibles. De otro lado, la determinación intrínseca de organización de un todo en realidad concreta según las presiones del medio, la consistencia propia del sentido de un conjunto particular. La estructura no es una entidad abstracta autónoma, una forma descarnada que constituiría la esencia ideal e invariante sobre la que se replegaría toda variable posible. Si la estructura existe es porque todos los sistemas culturales están estructurados, sin que ninguno de ellos constituya la realidad de *la* estructura. Cada variante lo es de las otras no de una entidad o representación que contendría en sí misma la condición de posibilidad de todas las demás. Tampoco es la estructura un dato empírico; y, sin embargo para el estructuralista, la observación permite detectar la estructura como cualidad empírica de los hechos. Éste sería el doble estrato operativo en que se desenvuelve la presencia de la estructura. Su realidad reside en esa situación intermedia, intersticial, entre la consistencia abstracta de las formas universales y la densidad concreta de las experiencias individuales. Un registro de mediación. El ámbito que hace que cualquier conducta humana sea real en la medida en que tiene conformación en una disposición ideal[9].

Esta misma disposición bifaz de la estructura pone en perspectiva de solución los problemas que surgen con su búsqueda, al mismo tiempo que desencadena una nueva dinámica interrogativa sobre el soporte decisorio de ese lugar intersticial que ocupa. En primer lugar, el análisis de la estructura contiene la desaparición de un referente privilegiado, sujeto, idea, centro o significado desde donde se dispondría todo orden posible. La historia no sólo en la vertiente excesiva del evolucionismo, sino como

9. VV.AA., 1979.

eje interpretativo de una verdad de las prácticas humanas es desencaja da. En la medida en que su doble vertiente hace impracticable la recomposición unificada de un sentido sucesivo de los procesos humanos, el estructuralismo sólo puede hablar de historia*s*. La filosofía de *la* historia es imposible y con ella se desfonda un eje hermenéutico de la razón europea. En segundo lugar, este continuo descentramiento del significado lo sitúa permanentemente en el borde de una proliferación infinita, irrecuperable en los límites de la representación coherente de un saber. La imposibilidad de superar, o controlar, esta articulación extrema entre los posibles y lo necesario obliga a disminuir el rigor ideal que se había propuesto inicialmente el conocimiento de la cultura para situarse, ahora, entre la ciencia y el bricolaje, sin poder satisfacer plenamente las expectativas formales de la primera y sin resignarse a la eficacia empírica del segundo. De ahí de esta tensión inherente a su doble vertiente procedimental que las generalizaciones empíricas sean demasiado fuertes y los enunciados abstractos, demasiado débiles. Esta tensión interna es el residuo inevitable de la confluencia del análisis de la función que debería detectar, en la operatividad hermenéutica del bricolaje, la estructura propia de la lógica colectiva de cada conjunto cultural y del análisis de las formas mentales del individuo que permitirían establecer, en un horizonte de universalidad, la estructura general de la lógica binaria de cualquier cultura. Ni totalmente social ni exclusivamente lógica, la estructura debe superar su propia escisión para poder decidir teóricamente. El horizonte resolutorio está marcado por el eje de la lingüística: el fundamento reside en la estructura inconsciente del espíritu. Cada cultura constituye los dominios y compone los elementos el territorio de lo que podría no ser, y que sólo existe si es establecido; pero es la estructura del espíritu lo que distribuye esos dominios y elementos en una relación precisa —es la condición para que lo que puede ser sea, lo que no puede dejar de ser—. Es la articulación insecable entre naturaleza y cultura, el ángulo de su distinción/inclusión, ilustrada ejemplarmente con la universalidad del incesto, un límite natural que debe ser fijado culturalmente.

Ahí nos dispone la búsqueda de la estructura de la cultura. Y es en este espacio fundativo de articulación/distinción de naturaleza-cultura donde se debe apuntalar el análisis: en la posibilitación de las estructuras del espíritu. No para insistir en su verdad sistemática atendiendo al desenvolvimiento histórico, sino para circunscribir hipotéticamente los sedimentos de su valor como «instrumento de método».

II. SISTEMA, AUTO-ORGANIZACIÓN, CULTURA

En primer lugar, una doble aproximación al espacio básico. En sus estudios sobre la evolución humana, S. L. Washburn y E. R. McCown afirman:

> (...) los sistemas sociales de los primates son, de lejos, menos complicados que los cerebros de los primates (...), los seres humanos no son una excepción a esta regla (...). Desde el punto de vista del individuo en el sistema, el cerebro humano *puede hacer que casi cualquier sistema parezca natural*. Desde el punto de vista de un observador exterior al sistema, cualquier sistema puede ser analizado desde perspectivas diferentes (1978, 287 y 289).

En una perspectiva complementaria, E. Morin constata:

> (...) no existe integración ni adecuación inmediata entre el cerebro y el medio ambiente, y la comunicación entre uno y otro es aleatoria, confusa, sometida permanentemente a la amenaza del error. *El cerebro humano no posee ningún mecanismo interno que le permita distinguir entre los* estímulos *externos y los* estímulos *internos*, es decir, entre el sueño y la vigilia, entre la alucinación y la percepción, entre lo imaginario y lo real, entre lo subjetivo y lo objetivo. No es posible eliminar en sí misma la ambigüedad que caracteriza a todos y cada uno de los mensajes que llegan al espíritu (1974, 147).

En segundo lugar, la proliferación interrogativa que ahí se impone. ¿Qué puede determinar que *tal* mundo sea *realmente natural*? ¿Cómo presentar *tal* perspectiva como *culturalmente correcta*? Hay un excedente de posibles. ¿Cómo superar la ambigüedad que impone la distancia entre el cerebro y el medio? ¿Cómo asumir que esa superación es una certeza definitiva? Hay una deficiencia de realidad. Y sin embargo el ser humano hace realidad. Habita en ella. Supone que entre el orden de producciones de su cerebro y el orden en que se presentan las cosas hay integración. Supone que su sistema es natural, y, más aún, que puede tomar una posición natural de observador. ¿Suposición o estructura?

1. *Un sistema lejos del equilibrio*

Situémonos, inicialmente, en la perspectiva de K. Lorenz: la vida es un proceso de conocimiento[10]. Todo organismo es un sistema hermenéutico que delimita un campo de mensajes y desencadena un conjunto de reacciones. Hay unos parámetros interpretativos propios de cada especie y un horizonte correlativo de objetos vitales. Una simetría operativa que constituye *un mundo vital*. Los parámetros interpretativos son orgánicos, hereditarios y comunes a los individuos de la especie. Memorias interiores que conforman la estructura misma de la materia de cada especie. Su eficacia reside en la selección de los mensajes: eliminan al máximo la aleatoriedad interpretativa del medio y disminuyen al mínimo la ambigüedad comunicativa entre los individuos. Los posibles no existen vitalmente, son exteriores al círculo operatorio; si irrumpen es como obstáculo o como amenaza, nunca como desplazamiento de mundo vital (a menos que haya una mutación: entonces hay aparición de *otro mundo*).

10. Lorenz, 1976.

En un momento dado empezó la «reducción del instinto» (K. Lorenz) que desencadena el proceso de hominización. Se retrae un ciclo operatorio, disminuye la eficacia orgánica de parámetros orgánicos eficaces durante millones de años. Una fluctuación en sistemas vitales muy complejos, en primates cuyo cerebro tenía un excedente de combinatorias posibles con relación al sistema real en que se desenvolvían. Reducir un sistema operatorio es reducir mundo, o hacer posibles otros mundos, si la combinatoria de posibles excede la efectuación concreta de realidad. Es muy probable que esto ocurriera en la confluencia de la sequía del Mioceno y de la pérdida de equilibrio entre volumen y espacio que obligó a unos grupos a abandonar su habitat, a perder el miedo al suelo y a frecuentar los bordes de la sabana: una *catástrofe ecológica* con consecuencias decisivas para la aparición del *homo*. En este desplazamiento lento, pero radical, hay una transformación del sistema operatorio, la transición de una vida arborícola (estructuras verticales, braquiación, alimentación folífora...) a una vida sabánica (estructuras horizontales, posición semibípeda, alimentación gramínea ...). Pero hay un aspecto radical que soporta esta fractura etológica. Los esquemas orgánicos, engramados, que permiten hacer un mundo arborícola no son operativos en la sabana. Con un ciclo operatorio arborícola, en la sabana no hay cosas —hay posibles, pero no hay *mundo*—. La vida como proceso de conocimiento se fractura. El problema radical no es aprender lo desconocido, sino *des*aprender lo que permite aprender, reducir una eficacia orgánica que ahora hace imposible organizar las nuevas cosas en mundo. Hay un desequilibrio entre lo que permite interpretar y lo que hay que interpretar. En esta descompensación es posible el *homo*.

La fluctuación es abismal; las estructuras orgánicas no se transforman por el cambio de medio, y, al mismo tiempo, la vida no puede ser practicada sin una nueva direccionalidad redundante. El problema señala esa tenue y vasta frontera en que la vida deja de ser únicamente orgánica para empezar a ser también representación. Desde otra perspectiva: unos primates disminuyeron la activación inmediata de sus redes interpretativas orgánicas en la medida en que empezaron a disponer progresivamente de otros parámetros de interpretación más eficaces para hacer mundo con las cosas de la sabana. Dos dimensiones simétricas se imponen en esta transición. Una, que estos posibles nuevos parámetros interpretativos ya no son exclusivamente orgánicos, aunque estén determinados por imperativos orgánicos. El organismo empieza a desdoblarse en una alteridad que lo amplía y enriquece, pero que también lo envuelve y condiciona. ¿De dónde procede su orden? Otra, que en esta alteración hay una invasión de posibles. La aparición de estrategias interpretativas *in*-orgánicas, de activación de las cosas en mundo por medio de *otros* parámetros interpretativos, desdobla las cosas en una combinatoria de posibles que antecede su presencia como mundo. ¿Cuál es su realidad? El mundo empieza a ser un residuo de posibles porque las estrategias interpretativas también son posibles. La resultante bifaz es precisa: au-

menta la inseguridad interpretativa de los individuos, la inestabilidad del sistema, y se impone la urgencia de restabilizar lo inestable, de asegurar la supervivencia consolidando referentes estratégicos de comportamiento que marquen la direccionalidad eficaz de las prácticas. Una situación límite de una estructura que contiene en sí misma la posibilidad de superar la crisis que crea, de un sistema que posee en su cerebro más posibles que realidad en sus prácticas. Si el despliegue progresivo de las cosas en posibles hace inevitable la creatividad de mundo, la misma proyección en lo inestable hace imprescindible la creación de controles del comportamiento para disminuir el riesgo de muerte. Una creatividad redundante pero en constante angulación.

Esta espiral de fluctuación de un sistema vital toma una direccionalidad precisa: el aprendizaje. No sólo el aprendizaje de cosas, sino el aprendizaje de las pautas interperativas para que esas cosas signifiquen vitalmente, constituyan *un* mundo. Ésta es la nueva dimensión de la vida como proceso de conocimiento: la transmisión de las condiciones de posibilidad de mundo para el grupo. La memoria de los códigos de «ser en el mundo» empieza a ser sólo posible, exterior al organismo. No sólo representaciones, sino, ante todo, activaciones del organismo. Una lógica *in*-orgánica del grupo que precede al individuo. Y al mismo tiempo un espacio de fricción entre la creatividad del individuo (la aleatoriedad de los posibles) y la consistencia del grupo (la necesidad de estabilidad). Se impone una *política de realidad*: una demarcación de lo normal y de lo anormal, de lo significante y de lo catastrófico.

Entre los múltiples factores que pudieron intervenir en este proceso, tres parecen marcar decisivamente el orden interno de esa direccionalidad. En el proceso de utensiliación, la fabricación de instrumentos constituye el ángulo determinante de la consolidación del nuevo sistema vital. Se trata de hacer un instrumento para hacer otro instrumento que permitirá hacer mundo. El hacer se reduplica en mediaciones, el individuo se aleja de la inmediatez orgánica para aproximar las cosas en una forma *in*-orgánica. Una mediación que contiene una proliferación interminable. Las cosas se hacen mundo siguiendo una regularidad de formas que no están ni en el organismo ni en las cosas. Sólo son posibles. Unas formas que se pueden separar de la materia, transportarlas mentalmente y reproducirlas en otra materia. El presente se estira en futuro. Estas formas constituirán una *reserva semántica* vital para el grupo: su núcleo de supervivencia y la memoria que se transmite a los jóvenes. El mundo está «a mano» utensiliarmente, pre-visto en la lógica de las formas del *arte-factum*. Una *forma mentis* que hace del mundo un residuo de decisiones. Es probable que la articulación de la comunicación en habla se realizara en ese espacio de reserva semántica común constituida por lo aprendido, que no correspondía a estructuras orgánicas heredadas y que, no obstante, había que comunicar para sobrevivir, que daba otra direccionalidad a la comunicación. El habla surge en la necesidad imperiosa de decir *algo* que otros grupos de primates no tenían para decir. Hay un hecho: el habla

introduce una transformación radical de la presencia de lo real. Hablar es producir presencia de cosas en su ausencia: hacer realidad cosas en un espacio que no es el de las cosas, sino el de una acción que retiene significados y los reproduce en un ámbito temporal y espacial discontinuo del estímulo. Hablar es convocar las cosas a la presencia en la misma activación comunicativa. Fuera de esa activación no existe esa cosa. No una activación siguiendo la reglas de la gramática o los imperativos de la lógica, sino una presencia discursiva. La densa presencia material de las cosas está pre-vista desde lo que se puede hacer y se puede decir, y de las combinatorias que pueden producir ambos espacios. El mundo es un residuo artificial y un efecto discursivo. Las cosas tienen una realidad *re*presentada. Ésa es la lógica de su presencia. Ahí se da existencia humana. La sexualización es, fundativamente, la liberación del deseo del otro. Pero funcionalmente es la transición de la señal al símbolo en la instancia orgánica más radical e inmediata de producción de realidad: la reproducción. La dimensión más decisiva en este proceso es la pérdida del estado de celo y, por consiguiente, la disociación del ritmo biológico y del ritmo sexual. Una compensación de mecanismos: del celo al placer. El placer es la gran trampa que la evolución tiende al hombre para que sin celo sobreviva la especie; pero también será una gran liberación de posibles y la mayor y más inmediata superficie de codificación: en ese mismo desplazamiento de seguridades de la lógica de lo viviente, la determinación biológica es desdoblada, ampliada, envuelta, condicionada, prefigurada por la aleatoriedad del deseo. La práctica reproductora entra en un juego residual de posibles que debe determinar el grupo [11].

En este proceso de retraimiento de una naturalidad orgánica y de constitución de instancias *in*-orgánicas de posibilitación de presencia de las cosas en mundo, el *homo* emerge, en su misma condición de posibilidad, como una existencia deficitaria o sólo posible , como una *falta de realización definitiva* o como consolidación de realizaciones provisionales. Un exceso de posibles y una deficiencia de realidad. Y ahí, ¿cómo suponer realidad, cómo decidir mundo? Nunca, desde su proceso de emergencia, la estructura de las condiciones de posibilidad de *mundo humano* coincidirá con la estructura orgánica que lo determina como especie. En ese intersticio de a-simetría irreparable: ¿cuál es el fundamento cuando se habla de las estructuras del espíritu que moldean toda variabilidad cultural? ¿Dónde encontrar un soporte para las estructuras del espíritu en un sistema evolutivo y, más aún, producto de una memoria exterior continuamente inconclusa?

2. *Dos bifurcaciones decisivas*

En este proceso de auto-organización de un sistema vital, hay una direccionalidad que va a marcar decisivamente la articulación de sus represen-

11. Cf. Lorite Mena, 1982 y 1987.

taciones: la caza de grandes animales. W.S. Laughlin es contundente: «La caza es el patrón predominante de comportamiento de la especie humana». S. L. Washburn y C. S. Lancaster abundan en el mismo terreno: «La biología, psicología y costumbres que nos separan de los monos —todo esto se lo debemos a los cazadores de antaño—» [12]. La caza es el eje predominante que anuda los comportamientos humanos durante más de 700.000 años, frente a los ±10.000 años de desarrollo de la agricultura y los ±150 años de organización industrial en algunas áreas culturales humanas. El orden de la caza es la reorganización más radical del sistema humano. No sólo en su dimensión técnica, sino en sus disposiciones ecológicas, sociales, psicológicas, representativas. Es el momento de la aparición del fuego, con su impacto en el habitat y en la transformación de los instrumentos; la conformación de la muerte a distancia, con el rastreo, hostigamiento, acorralamiento y muerte de la víctima; el origen de la familia humana, la distribución social del placer entre hombres, la prohibición del incesto y la emergencia de una elemental justicia distributiva... Hay, incluso, una deriva genética: «(...) nuestros más recientes genes proceden indudablemente de esta era» [13]. ¿Cuál sería la estructura del espíritu que atravesaría, indeformable y definitivamente consolidada, estas catástrofes y derivas del sistema vital en el cual tiene su ámbito de activación? Una estructura lógica o epistemológica o formal —¿cuál sería su espacio de emergencia o de consolidación, de *naturalidad*, en un sistema vital inconcluso?—.

La otra direccionalidad en este procesamiento *auto-poiético* es la emergencia del espacio de representación del orden delimitado como filosófico-científico.

El mundo humano es un sistema altamente improbable: su redundancia no es natural, no está determinada por una memoria orgánica que fija previamente en cada individuo una simetría entre sus parámetros interpretativos y su mundo vital. La auto-organización debe ser aprendida. De ahí, ante el permanente riesgo de fluctuación caótica en los posibles, que el sistema humano se articule sobre una constante: aprender a producir el mínimo desorden posible en su espacio operativo, restituir continuamente los límites al desorden que él mismo produce. Es la función vital de la enculturación permanente que empieza con los niños y se prolonga con los ritos, las tipificaciones de los comportamientos, los mitos, etc. Es la manera humana de producir natural: convertir lo coyuntural y aprendido en estructura interna determinante de la realidad de los individuos por medio de la idealización normativa. Más allá empieza lo insignificante y amenaza el caos. Esta tendencia a producir natural y a

12. W. S. Laughlin, «Hunting: An Integrating Biobehavior System and Its Evolutionary Importance», en Lee y DeVore, 1979, 304; S. L. Washburn y C. S. Lancaster, «The Evolution of Hunting», en Lee y DeVore, 1979, 303.

13. B. A. Hamburg, «The Biosocial Bases of Sex Difference», en Washburn y McCown, 1978, 160.

retenerse en sus límites convierte a los mundos humanos en sistemas relativamente estacionarios y a los individuos, en cómplices voluntarios del poder. Hay un profundo saber del caos que amenaza el orden y del limitado poder para controlarlo una vez desencadenado [14]. En esta lógica dominante de los sistemas humanos se produce, en un espacio y tiempo precisos, una bifurcación exitosa, no obstante su deriva arriesgada de la constante: un sistema humano rompe la inercia a la redundancia, se desvía de sí mismo, acepta un nivel máximo de variedad indispensable, y hace de la variabilidad y de la creatividad un horizonte de realidad. Es la aparición de la filosofía en Mileto. El horizonte de los posibles se desplaza, la conformación de sus residuos de realidad también. Hay un cambio en la disposición de las naturalidades. En este desplazamiento acontecen: la representación del orden como conexión causal y una nueva relación con la temporalidad (teoría filosófico-científica e historia); la democracia y la desacralización de las leyes humanas (derecho público y política); la apropiación del poder-decir verdad que libera el relato y se conforma en escritura de autor (lírica y teatro); el reconocimiento de la conciencia individual y de la aspiración a la felicidad personal (ética)... La sociedad se representa como autora de su autonomía.

Lo que interesa resaltar de ese espacio, en este momento, son dos dimensiones precisas. La primera, el éxito de esta desviación. A través de diferentes vicisitudes, esta *forma mentis* ha llegado a expandirse culturalmente imponiéndose a otros sistemas humanos. El problema ya de por sí inmenso no es sólo el dominio de los otros, sino, en el interior de su eficacia logocéntrica, el horizonte que ha marcado y marca como *el* saber. La búsqueda de la universalidad, en su más estricta pendiente unívoca, es el producto de este orden de saber. Lo que se busca, al hacerse la pregunta por *la* estructura de la cultura, sólo tiene legitimidad en esta desviación exitosa del orden humano. Pero no por ser exitosa es correcta la disposición interrogativa. Hay, sin embargo, un segundo aspecto que precisa este horizonte. Esta deriva representativa, delimitada como filosofía, se consolida históricamente en la alianza forzada con la creencia cristiana —un sistema cultural que cumple con la tendencia general de los sistemas humanos—. En este híbrido de dos sistemas asimétricos hay, sin embargo, unos residuos culturales que, no obstante su rechazo material u óntico, van a permanecer como horizonte formal de soporte de lo pensable. Concretamente: ¿es posible interrogarse por o postular la estructura del espíritu, un referente lógico o un incondicionado del inconsciente, que se mantiene bajo cualquier vaivén biológico, psicológico, social, epistemológico, técnico, político... de la especie, sin la sombra representativa
dad en sí como lo sería el alma cristiana, sustentada por el platonismo y transitada por el cartesianismo, el kantismo o las estructuras profundas del lenguaje?

14. Cf. Herskovits, 1974.

Desde la indigencia en que nos sitúan estas preguntas, se imponen dos dimensiones. La primera: la estructura es residual, no es previa. Estudiar la estructura de la cultura es analizar los mecanismos de los procesos de naturalización. Y los procesos se condensan en las funciones. Se trataría de detectar la constante que produce inevitablemente ese residuo. La segunda: en esos mecanismos hay que proceder, al menos, con una gran distinción básica. Los mecanismos de culturas con variedad indispensable mínima y los mecanismos de la cultura con variedad indispensable máxima son diferentes; hablar de la estructura y de los mecanismos de *la* cultura sin distinguir las culturas de redundancia mítica y las culturas de posibilitación filosófico-científica es, al menos, un abuso teórico.

III. MECANISMOS CULTURALES Y NATURALIZACIÓN DEL ORDEN

Nuestra naturaleza es cultural. Y la tendencia determinante de la cultura es hacerse natural. Éste es el impulso fundativo de articulación de los mecanismos de la cultura: hacer necesario un orden probable, y ahí encontrar una superficie de realidad definitiva. Una pulsión de la especie para dejar de ser sólo probable: suponer inevitable el fondo de realidad que ella crea. Una asíntota inagotable, que mantiene en su misma irreductibilidad la escisión que soporta el proceso de hominización: la discontinuidad entre la estructura orgánica y las cosas que nos rodean. Esa distancia hace inevitable la cultura, pero no hace necesarias sus estructuras. No habría, pues, que mirar la cultura, exclusivamente, desde la cultura, como sistema contenido en la necesidad que él mismo crea, sino desde los posibles que la hacen improbable, como una continuidad entre hombre y mundo que nunca llega a colmar esa discontinuidad en que se produce. Habría, pues, que empezar por el componente mínimo que sólo existe por esa distancia y en la tensión por anularla, el elemento irreductible que contiene esa fisura entre lo necesario y lo posible y que, por esa disposición sincrética, sostiene y fragiliza todo el espacio cultural: el símbolo. No obstante, abordar el símbolo impone dirigir la mirada a un espacio simétrico en su conformación, a la constitución de una estética de la existencia humana. Entre ambos se componen los ritos, las instituciones y los mitos.

1. *Sentir la existencia representada*

El símbolo constituye la expresión más acabada del inacabamiento, el residuo interpretativo de la tensión entre fluctuación y direccionalidad [15]. El símbolo sólo existe cuando la señal pierde su direccionalidad codificada orgánicamente y se contamina de posibles interpretativos cuando

15. Cf. Cassirer, 1975; Durand, 1981; Sperber, 1978.

el significante se crea y el significado debe ser aprendido. Al suponer la realidad del símbolo, el hombre se incluye sintéticamente en un recinto cuya consistencia es re-presentada. Y al depositarse ahí como real, ya está contenido interpretativamente en la misma tensión que, estructuralmente, constituye el símbolo: un acabamiento inacabado, una fricción entre un déficit de realidad y un excedente de posible. El núcleo del símbolo es la escisión entre un saber de sí concreto en el nivel del significante (unidad, objetivación, determinación) y una difusión variable en el nivel del significado (multiplicidad vivencial fluctuante en las subjetividades). Una continuidad-discontinuidad entre lo concreto y lo abstracto, lo sensible y lo inteligible, lo inmediato y lo mediato. Es el espacio donde las formas utensiliares, las presencias habladas y las tipificaciones sexuales, no sólo son, sino que acontecen en una red significativa que permite la circulación, conexión y permutación de sus presencias dando lugar a un mundo que no es el del estímulo-reacción. Hay un excedente significativo en el símbolo que nunca es absorbido por los objetos, las acciones o las personas en su concreción, que se mantiene como una reserva semántica de posibles irreductibles. Es el registro que trabajan los individuos, y trabajándolo se trabajan a sí mismos. El espacio donde la innovación de formas es posibles, la difusión real y el cambio es integrado sin romper el orden establecido. La estructura misma del símbolo hace que ninguna cultura pueda ser realmente estacionaria: su constitución simbólica hace imposible su estabilidad.

No obstante esta pulsión desestabilizadora inherente al símbolo, su trabajo más eficaz sobre sí mismo ha consistido en transformarse en signos donde fijar definitivamente la realidad que contiene. Esta operación de ordenamiento de la propia aleatoriedad en una presencia homogénea, continua y decisoria consiste en re-introducir un eje de correlación binaria, exacta y única entre las condiciones de posibilidad de mundo y los comportamientos de los individuos. Es «normal» en un sistema vital que tiende a la estabilidad de sus estrategias interpretativas para poder sobrevivir. Es la inercia a la redundancia del sistema, a su fiabilidad operativa como totalidad y a su seguridad práctica para los individuos. El margen de creatividad inevitable del símbolo es lastrado por la necesidad de estabilidad que debe proporcionar. Es la función del signo, su producción en el interior mismo del símbolo: un significado unidireccional y excluyente, binario. Aisladamente, el signo es arbitrario, frágil, desechable; pero su valor operativo consiste en que puede constituir un sistema cerrado de relaciones y permutaciones donde su posición tiene la solidez de la necesidad. En su estructura sistémica, el signo es la operación semántica por la que el símbolo se repliega sobre sí mismo y reduce su excedente significativo aleatorio a una estructura estable. Una manera —la única— que tiene la especie para recuperar una correlación (aparentemente) estable y definitiva entre las estructuras interpretativas y su horizonte mundano, el soporte de producción de instintos culturales. Por eso, operativamente, el signo está más próximo de la señal que del símbolo, no

obstante tener su origen en ese espacio cultural arbitrario. Ahí, en esa reintroducción de un orden binario entre las condiciones de posibilidad de las formas de presencia de las cosas y la presencia misma de las cosas, es donde se supone la estructura del espíritu, en el interior del símbolo y antes de los conceptos. Es el artificio límite para pensarnos reales —y no sólo posibles—. Sin embargo, la misma inercia del símbolo desborda las estructuras y las hace probables, históricas. Por eso no sólo necesitamos ritos —en parte con mecanismos semejantes a otras especies—, también necesitamos mitos e instituciones —mecanismos propios de nuestra especie—. Fundamentalmente, la estética (de *aisthèsis*) delimita la relación con las cosas a través de los sentidos, y ahí, la recepción de mundo en un orden vital. Cada especie conforma, y está contenida en, un *mundo*, un espacio vital de olores, colores, formas... que desencadenan procesos de comportamiento en su estructura orgánica. En este círculo operatorio, la *reducción del instinto* supone el desajuste de la relación estímulos-reacciones codificada orgánicamente y la aparición de formas inorgánicas de posibilitación de mundo. Las cosas tienen una nueva presencia (utensiliar, hablada, sexualizada..., simbólica) y esas formas inorgánicas permiten ver, oír, oler, tocar, ocultar, controlar... cosas que, hasta entonces, orgánicamente, no tenían presencia vital. ¿Cómo *sentir*, entonces, mundo? Hay que inventar la sensibilidad humana. Des-continuar el orden orgánico y recomponer una coherencia sensible en otro espacio. No anulando la estructura sensorial, sino disponiéndola en un orden de significados que no es orgánico, que forma parte del artificio. Desde ese momento, recortar nítidamente la actividad sensorial como simplemente orgánica, es una falacia naturalista. Humanamente, las sensaciones son siempre una activación estética de la existencia. Esta activación es la creación de un sentir común a través de las nuevas formas de presencia que establecen una puesta en común del sentir. El sentido común también se hace humanamente. Lo que se crea es ese espacio donde la comunicación hace posible un sentir común. Se siente entre lo posible (orgánico) y lo necesario (formado). Un residuo de decisiones entre la posibilitación orgánica y el orden de las formas, entre la estructura orgánica heredada y las formas de hacer mundo aprendido. El recorrido de ese espacio es el amplio espectro trazado por los ritos.

2. *El orden es ideal*

El rito es delimitación y activación de bloques de experiencia; una canalización sintética del sistema en prácticas de su orden vital. Cada secuencia ritual traza un proceso operativo que se articula en la coherencia de una interpretación global de mundo [16]. Ahora bien, el rito sólo acontece en un intersticio de crisis en la relación entre un organismo y su medio. Un

16. Cf. Cazeneuve, 1971; Gennep, 1960; Gluckman, 1962.

desajuste en la continuidad interpretativa que debe ser reajustado; una fluctuación en el discernimiento y la recomposición de su direccionalidad. En otras especies, el ritmo ritual —secuencia y direccionalidad— prolonga la estructura orgánica. Con la reducción del instinto es el ritmo ritual mismo lo que debe ser recompuesto. Ningún rito humano está programado genéticamente; no hay derivabilidad formal o funcional entre nuestra estructura orgánica y los ritos practicados. Lo que se debe recomponer es una continuidad global en esa distancia entre las prácticas orgánicas de las cosas y las formas utensiliares, habladas... representadas que articulan el sentido de su realidad. El rito es esa discontinuidad y la posibilidad de anularla. Es la creación de una práctica común de mundo.

K. Lorenz distingue «cuatro funciones esenciales» en los ritos: asegurar la comunicación, canalizar ciertos modos de comportamiento, crear nuevas motivaciones e impedir la mezcla [17]. Pero nuestra comunicación es aprendida; los modos de comportamiento, también; las nuevas motivaciones son derivadas; y los límites de la mezcla sólo pueden ser establecidos a partir de esos procesos. Aprender, retener y transmitir —éste es el soporte de la configuración ritual de una especie que delinea con esos bloques de experiencia la presencia representada de su normalidad—. Así, la dimensión fundativa del rito humano, sobre la que se articulan las funciones retenidas por Lorenz, es proporcionar seguridad al grupo y pertenencia al individuo por medio de la repetición normalizante de modos de hacer realidad las cosas y, con ellas, la forma de ser humanos. De ahí la delimitación radical de B. G. Campbell: «El ritual es como si fuera el ADN de la sociedad, la base informacional codificada de la cultura; es el núcleo de la memoria de la realización humana» [18]. Cada secuencia ritual contiene unidades de información y activación (*memes* [19]) para producir un efecto de realidad determinado (objetos, valores, deseos, comportamientos, prohibiciones, etc.). Es la sujeción de la creatividad a determinaciones que contienen en sí mismas los límites del error; más allá se extiende la indeterminación donde se yuxtapone lo insignificante y lo irreal. Esta zonificación práctica de la necesidad muestra que el peligro para el hombre no proviene tanto de lo real como de lo posible. Y la manera humana de reificar lo posible, eliminando su peligro de inestabilidad, es con la creación de roles con los ritos (joven, cazador, padre, brujo, enemigo, etc.).

Los ritos conforman los sustratos comportamentales del proceso institucionalizador del grupo. «Todas las culturas se componen de instituciones que representan formalizaciones consagradas y "sancionadas" a las exigencias de la vida» [20]. Si los ritos crean hábitos de comportamiento, «la

17. 1976, X.
18. 1968, 316.
19. Cf. Dawkins, 1976, 206; Mosterín, 1993, cap. 5.
20. Herskovits, 1974, 255.

institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca en acciones habitualizadas por tipos de actores»[21]. La institución es la transición de la naturalización de los comportamientos a la «ontologización» de las relaciones, es decir, a la naturalización de interacciones que sólo existen en la medida en que las practican los individuos, y que, sin embargo, determinan las prácticas de los individuos. El matrimonio —uno de los ejemplos más frecuentados— es una creación humana, y sin embargo se vive como necesario para la normalización de las relaciones sexuales y para la reproducción social. Y ese espacio creado-naturalizado marca la direccionalidad de los ritos que tipifican los comportamientos de los individuos antes y después del matrimonio.

Si los ritos y las instituciones parecen asegurar el orden de una lógica colectiva, ¿por qué los mitos? No hay sociedad sin mitos. Y sin embargo, los mitos no reflejan la sociedad[22]. No se trata del mito como relato, sino como instancia funcional. ¿Por qué existe siempre ese registro imaginario poblado de entidades que penetran en la cotidianeidad por el ángulo de la excepción? ¿Qué déficit de realidad puede tener la existencia concreta para desplegar un orden a-simétrico de representaciones que lo protege y limita? En sí mismos, los ritos y las instituciones están atravesados por la clara conciencia de que son constructos sociales y, como tales, constantemente sometidos a la aleatoriedad creativa de los individuos y a la inseguridad de su continuidad en generaciones sucesivas. El mito es la composición de una instancia donde las producciones culturales se ofrecen a sí mismas un punto inicial donde su posibilidad coincide con su necesidad: una sutura inicial —momento, acción, individuo— donde el orden del mundo y el orden humano tienen una continuidad material. La cultura se naturaliza por ideación. La función vital del mito es establecer un continuo representativo en el espacio discontinuo en que se inscriben las prácticas; su operatividad, el modo específico de cumplir esta función, consiste en introducir la necesidad en la aleatoriedad. Es la tajante constatación de C. Lévi-Strauss: «Los mitos del grupo no se discuten». Si «el cerebro humano puede hacer que casi cualquier sistema parezca natural», el espacio mítico constituye la información descriptiva de que *tal* sistema es *el* natural. Es la legitimación última de la realidad del sistema humano. Un ordenamiento de la inestabilidad y de la proliferación simbólica en matrices de generación coherente de necesidad. La representación de la excepción se convierte en soporte de norma. Esta operación reductora sólo se puede producir en el nivel imaginario, retrayéndola en el tiempo y/o en el espacio de cualquier posibilidad de contrastación práctica individual o de cualquier crisis colectiva de los significados. El mito es real en la medida en que hace real el mundo; más allá de su eficacia naturalizante, el mito sólo puede ser considerado como

21. Berger y Luckmann, 1979, 120-134.
22. Cf. Eliade, 1985; Kirk, 1985; Lévi-Strauss, 1987.

ficción —un relato sin mundo—. Con el mito, los pensamientos tienen una necesidad previa y las prácticas, una direccionalidad definida. El mito hace al mundo definitivo. Es la matriz de los instintos culturales. En él «se reposa el pensamiento». Por eso el mito no tiene autoría reconocida: habla *el* hombre desde donde el lenguaje puede decir, cuando hablar es estar en la presencia de la coincidencia del decir y de lo que se dice.

La presencia del ámbito mítico en cualquier sociedad pone de manifiesto una dimensión fundamental de la realización humana: necesitamos la necesidad. Pero sólo se puede conseguir produciéndola en un espacio re-presentado. Es la función vital del mito —si, globalmente, consideramos la vida como un proceso de interpretación—. Con el mito, el mundo humano produce e integra una constante imprescindible en cualquier sistema: la tendencia a la estabilidad, la redundancia que marca la consistencia de un orden y permite su conservación. La fuerza matricial del registro mítico al alinear la fluctuación simbólica consiste en fijar unos atractores internos en la producción de posibles y en deslindar el perímetro externo de lo in-significante. El sistema es, entonces, fiable. Por eso se repite fielmente el mito —aunque cambie creyendo repetirlo (Lévi-Strauss)—: no por fidelidad al relato, sino para hacer inevitable el mundo. Y así introducir a las generaciones sucesivas en lo que no puede dejar de ser así. Una función vital, antes que una estructura, en una especie que debe crear su necesidad para poder ser real, aunque —lógicamente— puedan descubrirse dimensiones estructurantes en los mitos, pero como resultado, como residuo, no como condición previa de un espíritu que debe producirse a sí mismo simbólicamente para reflejarse como entidad. De no ser así, ¿cómo comprender, entonces, que esta estructura del espíritu se niegue a sí misma, que llegue a producir, desde sí misma, un sistema que rompe con la redundancia en las condiciones de posibilidad de su representación, que acepte un nivel máximo de variedad indispensable y asuma la variabilidad de sí misma como eje de producción de realidad? Es la aparición de la filosofía.

3. *Cultura y variabilidad*

No consideremos la emergencia de la filosofía en Grecia antigua como la constitución de un saber teórico especializado, sino como una nueva direccionalidad interpretativa del orden humano; no como un proyecto epistemológico de sabiduría personal, sino como la rearticulación de la coherencia representativa de ser humanos. Ahí convergen las reivindicaciones de *eunomía* y de *isonomía* de los sectores menos favorecidas; las exigencias de los hoplitas, el rumor incontrolable del ágora y el nuevo poder de la Heliea; la circulación abstracta del valor que impone el uso de la moneda, la aparición de formas neutras del lenguaje y la reorganización arquitectónica de la ciudad; etc. Una recomposición de las relaciones hombre-sociedad-mundo: un acontecimiento antropológico. El eje de esta rearticulación productora de un nuevo orden de los significados

vitales se establece en el reflejo (que pretende ser) simétrico de la *physis* y del *lógos*. Entre ambos espacios circula la representación del pensamiento, del decir y del obrar de los hombres como auto-nomía. Una sociedad que pretende gestar su pasado y su destino en los límites del saber de sí que produce como presente.

Hay una constatación generalizada en Antropología: las sociedades elementales producen extremadamente poco desorden (Lévi-Strauss, Balandier). Es la lógica del sistema humano: reproducirse con una variedad indispensable mínima. En esta redundancia máxima para un sistema inestable, se consideran cinco procesos para explicar sus modificaciones: la mutación cultural, voluntaria (invención) o involuntaria (error favorable); la transmisión cultural; la deriva cultural; la selección cultural (decisión individual); la selección natural (eficacia biológica). Estos procesos se transmiten por tres ejes: vertical (padres-hijos), horizontal (en la misma generación) y oblicua (entre individuos de diferente generación y sin parentesco de filiación)[23]. La clasificación parece satisfactoria. No obstante, en estas alineaciones variables hay una constante sobre la que se desenvuelven: la continuidad de la «estructura» cultural del grupo. Se desplazan, modifican o innovan segmentos culturales, pero no hay una *catástrofe morfológica* que dé lugar a un nuevo sistema de naturalización del orden, de diferentes presupuestos de pensamiento y de nueva direccionalidad en las prácticas. Excepto casos extremos de etnocidio o aculturación sistemática, los cambios culturales se producen en función de la coherencia interna del sistema. Las variaciones producen *extremadamente poco desorden*. Y sin embargo, con relación a sí misma, una cultura —porque sus estructuras son creadas en la indigencia estructural de la reducción del instinto— puede producir *extremadamente mucho desorden*, alejarse del eje de su propia estabilidad: transformar las condiciones de posibilidad de su coherencia interna y de sus límites con el caos. Puede crear unas «estructuras del espíritu» llamadas lógicas, racionales, científicas... que se oponen, desde su emergencia, a las «estructuras del espíritu» del mito. Más exactamente aún: puede dar lugar a una forma de estructurar la cultura que se caracterizará por la incesante variabilidad de su verdad interna.

La *physis* es una suposición. Pero desde ella, el mundo se repliega sobre sí mismo en una regulación causal que lo hace presente como un orden independiente de la voluntad múltiple y variable de las potencias divinas. La *physis* es real (representable) por el campo explicativo que hace coherente; entonces es necesaria. El *lógos* es otra suposición: la posibilidad de verdad en los límites del espacio humano. Pero con él, la consistencia interna del saber y sus contornos de insignificancia, su ámbito de verdad, entran en un proceso de negociación entre hombres, de contrastación, de variabilidad, de crítica. Frente a frente, *physis* y *lógos*

23. Cf. Cavalli-Sforza y Feldman, 1981, 351 ss.

producen un residuo inevitable: un sistema que multiplica interminablemente la posición del observador. En la relación *physis-lógos* surge el individuo como intérprete: como autor, como ciudadano, como conciencia o como artista. Es el soporte de una nueva direccionalidad de la estructuración de la cultura: de los ritos y la estética, de las instituciones y de la legitimidad ideal de su realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Balandier, G. (1989), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona.
Berger, P. y Luckmann, T. [5](1979), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
Campbell, B. G. (1968), *Human Evolution*, Aldine, Chicago.
Caro Baroja, J. (1991), *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*, CSIC, Madrid.
Cassirer, E. (1975a), *Antropología filosófica*, FCE, México.
Cassirer, E. (1975b), *La filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México.
Cazeneuve, J. (1971), *Sociologie du rite*, PUF, Paris.
Cavalli-Sforza, L. y Feldman, M. (1981), *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton University Press, Princeton.
Dawkins, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.
Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris; v.e. Anthropos, Barcelona, 1989.
Durand, G. (1981), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid.
Durham, W. H. (1991), *Coevolution. Genes, Culture and Human Diversity*, Stanford University Press, Stanford.
Durkheim, É. [18](1973), *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris; v.e. Morata, Madrid, 1974.
Eggan, F. (comp.) (1955), *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago University Press, Chicago.
Eliade, M. (1985), *Mito y realidad*, Labor, Barcelona.
Gennep, A. L. van (1960), *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan Paul, London-The University of Chicago Press, Chicago.
Gluckman, M. (1962), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester.
Hacking, I. (1991), *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, Gedisa, Barcelona.
Harris, M. [5](1985), *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid.
Harris, M. (1990), *Antropología cultural*, Alianza, Madrid.
Herskovits, M.J. [5](1974), *El hombre y sus obras*, FCE, México.
Kirk, G. S. (1985), *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona.
Kroeber, A. L. (1963), *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Random, Toronto.
Lee, R. B. y DeVore, I. [8](1979), *Man the Hunter*, Aldine, Hawthorne, New York.
Lévi-Strauss, C. (1949), *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires.

Lévi-Strauss, C. (1977), *El hombre desnudo*, Siglo XXI, México.
Lévi-Strauss, C. (1987), *Mito y significado*, Alianza, Madrid.
Lorenz, K. (1976), *El comportamiento animal y humano*, Plaza y Janés, Barcelona.
Lorite Mena, J. (1982), *El animal paradójico*, Alianza, Madrid.
Lorite Mena, J. (1987), *El orden femenino*, Anthropos, Barcelona.
Lorite Mena, J. (1992), *La filosofía del hombre*, EVD, Estella.
Lowie, R. (1946), *Historia de la Etnología*, FCE, México.
Morin, E. (1974), *El paradigma perdido*, Kairós, Barcelona.
Morin, E. (1977-1986), *La méthode*, Seuil, Paris; v.e. Cátedra.
completar datos v.e.
Mosterín, J. (1993), *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid.
Pouillon, J. (1975), *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris.
Radcliffe-Brown, A. R. (1952), *Structure and function in primitive society*, Oxford University Press, Oxford; v.e. Península, Barcelona, 1968.
Reynoso, C. (comp.) (1991), *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
Schlanger, J. (1971), *Les métaphores de l'organisme*, Vrin, Paris.
Sperber, D. (1978), *El simbolismo en general*, Promoción cultural, Barcelona.
Turner, V. (1980), *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
VV. AA. (1979), *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par R. Bellour et C. Clément*, Gallimard, Paris.
VV. AA. (1980), *Antropología social de las sociedades complejas*, Alianza, Madrid.
Washburn, S. L. y Lancaster, C. S. (1978), *Human Evolution. Biosocial Perspectives*, The Benjamin/Cummings, Menlo Park.

SURGIMIENTO Y EVOLUCIÓN DE LAS CULTURAS

Andrés Ortiz-Osés

> «Un fenómeno no sólo es un hecho para el entendimiento, sino una expresión del *alma;* no sólo un objeto, sino también un *símbolo*.»
>
> (O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I)

> «En el principio Dios creó el cielo y la tierra.»
>
> (Biblia, inicio)

El intento que subyace en este texto es delinear una historia simbólica de las culturas en sus arquetipos o configuraciones de sentido. Se trata de una aproximación hermenéutica a los ejes, coordenadas y encrucijadas significativas de la cultura, la cual se nuclea en torno a ciertas constelaciones, nudos o nexos que fungen a modo de redes y módulos de las cosmovisiones del hombre en su mundo.

La cultura no aparece como ser o sustancia, sino como estancia o relación: relatar sus avatares fundamentales en un esquematismo simbólico es nuestro deseo, el cual sólo es posible relativamente, así pues, electiva y selectivamente, tratando de nuclear sus articulaciones más significativas, siquiera de un modo transversal y limitado. Ahora bien, la cuestión de una hermenéutica de nuestras visiones del mundo resulta cada vez más importante, porque en ella ofrecemos las propias proyecciones del hombre y sus autointerpretaciones. Esta interesante tarea comienza a ser posible gracias a ingentes obras tanto individuales como colectivas: entre las primeras destacamos *La decadencia de Occidente*, de O. Spengler, y *Las máscaras de Dios*, de J. Campbell; entre las segundas remitimos al Círculo de Eranos y sus Anuarios o *Jahrbücher* [1].

1. Sobre Eranos, cf. *Anthropos 153*, y *Suplementos Anthropos 43*. Para todo nuestro estudio es relevante M. Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas*, 4 vols., Madrid, 1980; así como M. Brillant y R. Aigrain (eds.), *Histoire des religions*, 5 vols., Paris, 1953-1956.

Relatar los avatares del sentido es resumir la historia del hombre en sus coordenadas antropológicas. Como falsilla interpretativa de nuestro elenco usamos una concepción dualista y unitaria a un tiempo, que responde a la experiencia de escisión y sutura, del pluralismo y del monismo, de la expansión y la impasión, de la libertad y el amor. Esta relación fundamental entre lo uno y lo otro se presenta en el texto como la relación entre el sentido implicativo y el sentido explicativo, y parte de la arcaica correlación mitológica entre la diosa (madre) y su paredro o hijo-amante, reapareciendo como una confrontación simbólica entre el mana (vegetal) y el tótem (animal), cuyo positivo afrontamiento o síntesis está representado en la cultura por Grecia y en la religión, por el cristianismo. Tras recorrer la Edad Media mística y la Modernidad racionalista, arribaremos a una reflexión sobre la actualidad contemporánea y culminaremos en varias rachas reflexivas sobre la remediación de los contrarios. He aquí el recorrido paso a paso:

1. El fuego: orígenes y sentido.
2. El totemismo animal.
3. El mana vegetal.
4. Entre Oriente y Occidente.
5. El logos del laberinto.
6. El alma y la cueva.
7. La heterodoxia mística.
8. Razón y romanticismo.
9. Eros cosmogónico.

Comencemos por los orígenes del sentido, para asistir a lo originario: los sentidos y su convivencia humana.

I. EL FUEGO: ORÍGENES Y SENTIDO

> «Fénix: extraña síntesis
> pájaro de fuego hermafrodita y reconciliador
> de *animus* y *anima*.»
>
> (G. Bachelard, *Poética del fuego*)

La búsqueda del origen siempre nos lleva a lo ya originado: este origen originado podríase representar bien por el fuego, dado que diferentes paleontólogos han colocado el umbral del paso de la inconsistencia animal a la conciencia humana en la experiencia del fuego. Esta conciencia del fuego funcionaría como una conciencia focal humana, y suele situarse en la época del Pitecántropo (500.000 años a.C.), encontrándose restos de su uso humano en las cuevas del hombre de Pekín, el sinántropo comedor de cerebros. El fuego realizaría una función (dar calor, ahuyentar a los animales o, mucho después, cocinar los alimentos) y un

simbolismo cuasi numinoso basado en su energética brillante, purificadora y transmutadora.

El eranosiano J. Campbell sitúa el fuego primitivo junto al arquetipo de la diosa, tal y como comparecerá entre los ainu japoneses veneradores de la diosa del fuego Fuji. Por su parte, el mitolingüista U. Pestalozza concibe el fuego originario bajo la advocación de la diosa madre, de cuyo sexo sagrado procede aquél en el mediterráneo arcaico (una visión compresente en el Satyricón, de Petronio, filmado por Fellini) [2]. Pero más que una identidad entre el fuego y la diosa, yo hablaría de una relación simbólica entre ambos, pudiéndose considerar el fuego arcaico como la energía de la madre Naturaleza, así pues como su producto natural, hijo o fruto. En donde el fuego funge como el sentimiento o protuberancia tótem (poder) emergente de la potencia/mana de la Diosa Madre. En este nuestro punto de partida, la madre Natura es la mater-materia de cuyo seno grávido surge la informe forma del fuego a modo de vida y muerte: pues que el fuego no sólo anima sino que desanima, vivifica y quema, es luz y cenizas, calor y devastación. De esta guisa, la dualidad del fuego simbolizaría bien la androginia originaria de la naturaleza, a la vez solar y lunar, diurna y nocturna. Como ya mostró G. Bachelard en *Fragmentos de una poética del fuego*, la androginia del fuego se manifiesta en su carácter dúplice masculino o depredador y femenino o calorífico, pudiéndose distinguir entre el fuego de *ánimus* y el fuego de *ánima*, el calor vertical (sublimatorio) y el calor horizontal (o dulzura) [3]. Con ello se expresa bien el originario carácter dual de una protorrealidad regida inmanentemente por la expansión y la impasión, el poder y la potencia, la luz y el calor, la vida y la muerte, la extroversión y la introversión, el cielo y el inframundo, la caza y la agricultura, es decir, aquellas diferencias que luego aparecerán bajo la distinción de tótem y mana (cf. *infra*).

Y, sin embargo, la dualidad originaria tanto de la naturaleza como del fuego se reduplica en una dualidad nueva entre la naturaleza y el fuego; en efecto, en diferentes mitologías el fuego adquiere un aspecto preponderantemente masculino frente a la sacralidad femenina de la madre Natura; tal es el caso por ejemplo del simbolismo del fuego en Empédocles, interpretado clásicamente por Hölderlin como medio de transformación de la materia para acceder al reino espiritual (etéreo) del dios padre. A pesar de ello, el fuego procedente del volcán Etna al que se arrojará Empédocles sigue remitiendo a la imaginería matriarcal-femenina de la diosa telúrica, pero el elemento ígneo disuelve dicho origen telúrico (ctónico) portando a un estadio celeste (metactónico). El sentido es ahora sentido como liberación de la mater-materia por parte del fuego transmaterial, es decir, formal o formalizador: en donde el fuego funge de

2. J. Campbell, *Lebendiger Mythos*, U. Pestalozza, *Religione mediterranea*.

3. G. Bachelard, *Fragmentos de una poética del fuego* (póstumo). Sobre la mitología del fuego, cf. C. J. Jung, *Símbolos de transformación*.

conciencia (animal-humana) que se destaca del fondo oscuro inconsciente de la madre naturaleza, cuya urdimbre vegetal queda así sacrificada (quemada) en nombre de una nueva estructura formal: el hijo, la nueva filiación y, finalmente, el reino del Padre (Sol) opuesto al carácter tanto lunar como terrestre e infraterrestre de la madre Natura. Pues lo específico del hombre es recibir un hálito ígneo —un soplo de fuego vital— en su barro originario, así recocido y animado por su alma/espíritu trascendente: tal como se narra en el mito de Prometeo[4].

Con ello la primaria dualidad inmanente se hace trascendente: ahora el fuego se enfrenta a la naturaleza como la forma a la materia; el hijo, a la madre; el espíritu, al cuerpo; el día, a la noche; y el sol, al hades o infierno. Cierto, en este último lugar quedará para siempre un resto del volcán originario con sus fuegos eternos (así en la teología cristiana), pero estos fuegos quedarán sintomáticamente revisados en diversas tradiciones místicas como fuegos fríos o frígidos, por cuanto es el fuego del desamor que hiela el corazón; en otros casos, el volcán se sitúa en la mar (por ejemplo, en F. Nietzsche), lo cual puede interpretarse como una coimplicidad del fuego y del agua (un fuego pasado por agua). Frente a estos fuegos lunares y sublunares, el auténtico elemento ígneo está representado por el fuego cálido que se hará habitar normalmente en la región solar-celeste, donde el fuego ya no es material y combustible sino formal e incombustible: en este simbolismo clásico comparecerá el Dios bíblico de la zarza que arde sin consumirse, lo mismo que los dioses patriarcales y sus representantes reales portan la corona del Sol invicto.

II. EL TOTEMISMO ANIMAL

> «El totemismo es típico del animalismo de las culturas cazadoras en las que predomina el elemento viril.»
>
> (O. Falsirol, *El totemismo*)

Los paleontólogos presentan el «culto al oso» como el ritual más antiguo que se conoce, a partir de los restos (cráneos) de dicho animal venerado hallados en tumbas ceremonialmente dispuestas, correspondientes al hombre de Neandertal (del 250.000 al 50.000 a.C.). Los expertos piensan que el culto al oso provendría de la veneración de su fuerza por parte de los grupos humanos que se enfrentan a los animales a vida y muerte: sea para ahuyentarlos y sobrevivir, sea para alimentarse con su carne y sangre.

4. *S. v.* «Empédocles», en Diels-Kranz, *Fragmente*; F. Hölderlin, *Empédocles*; sobre ello, R. Bodei, *La filosofía y lo trágico*. Sobre Prometeo (v. Esquilo), tanto Freud como Jung consideran su preciado robo ígneo un triunfo de la conciencia masculina y del principio de realidad (técnica). En nuestro esquematismo hermenéutico, Prometeo podría interpretarse como el cazador que domina/atrapa la realidad fluente con ayuda del fuego sublimador.

El culto a los animales parece en todo su esplendor en el Paleolítico superior, habitado por el hombre de Cro-Magnon, cuyas cavernas ostentan las pinturas rupestres de animales con connotaciones cuasi mágicas (a partir del 33.000 a.C.). Los animales son pintados en las cuevas por los cazadores humanos, que viven de la vida y la muerte de aquellos a cuyo género pertenecen: su diferencia específica estaría precisamente en ese desdoblamiento de la realidad en su *imago* simbólica, accediendo así al mundo surreal de los sentidos imaginarios, proyectados e interiorizados a raíz de ensoñaciones y visiones a través del fuego encendido en las cuevas. Se supone que estas pinturas de animales pudieron ser realizadas por sacerdotes-artistas que, a modo de chamanes, realizaban un ritual mágico sobre el objeto-sujeto de la caza. Las pinturas están grabadas en el fondo de las cuevas, allí donde también se han descubierto algunas figurillas de hombres (vestidos); Campbell ve en ello una prueba más de la correlación que suele establecerse entre la caza y los hombres o grupos masculinos. El animal aparece asociado a una actividad cinegética que estaría fundamentalmente en manos de los hombres varones, si bien en el contexto de unas cavernas que han sido interpretadas como las grutas naturales de una divinidad matriarcal-femenina que acogerían al hombre/mujer paleolítico para comer, habitar, defenderse, soñar despierto o iniciarse ritualmente[5]. Se repite así el dualismo anterior entre el hombre y el fuego y la naturaleza, ahora como dualidad entre el animal y su caverna: en cuya ecuación el animal es a la caverna como el fuego a la naturaleza.

O el animal (incluido el humano) como energía filial (hijo-fuego) de la madre natura: hijo mágico de su potencia numinosa. De donde su veneración en el útero de las grutas naturales, en las que la cultura se presenta como una segunda naturaleza o matriz de transformación animal-humana. El animal cobra humanidad al ser pintado: y el hombre-pintor recobra su animalidad humanizándola. Los hijos de la madre Naturaleza la desdoblan así en cultura: cultivo del envés o interior de las cosas, reversión del flujo animal en humano, contemplación en el templo del mundo del alma externada y expresada, primaria formalización de la mater-materia y, con ello, apertura del paleocórtex (animal) al neocórtex humano a través de un proceso de hermeneusis, interpretación y mediación (meditación).

Las pinturas rupestres de animales por parte de los cazadores paleolíticos apuntan así hacia lo trascendente, al sobrepasar la inmediatez cinegética y proyectar simbólicamente su significación cuasi sagrada. Este desdoblamiento esquizoide típicamente humano saca de sí el interior para plasmarlo, expresando en un lenguaje vívido (artístico) las vivencias cotidianas, lo que permite traspasar del significado ordinario al sentido extraordinario. Al pintar al animal rupestre el hombre se identifica con él y,

5. Al respecto, G. Frankl, *Archeology of the mind*, así como J. Campbell, *Mitología primitiva*, y E. O. James, *Prehistoric religion*.

al mismo tiempo, se desidentifica o diferencia de él, cobrando una distancia que posibilita la dualitud entre el animal y el hombre, así como entre unos animales y otros. El hombre toma conciencia de sí mismo al expresarse luminosamente sobre el trasfondo oscuro e indiferenciado de la cueva madre (inconsciente). La vida emerge aquí de la muerte; la forma, de la materia; el animal, de la cueva; el hombre, del animal: lo mismo que el fuego emerge de la naturaleza. En esta apertura dialéctica, el hombre-cazador es el que mata y resucita al animal, el cual posibilita la existencia del hombre por partida doble: como animal cazado cual alimento espiritual del animal-hombre y como animal cazado cual alimento espiritual del animal humano (humanizado así por el sentido).

En esta secuencia se inscribe el llamado totemismo animal. El totemismo es el modo humano arcaico de proyectar un sentido de identidad y distinción al modo indicado, ya que el hombre se identificará con un congénere animal para expresar al mismo tiempo sus diferencias con otros congéneres tanto animales como humanos; de este modo, el grupo del águila se identifica y diferencia del grupo del oso. Cierto, el totemismo no es sólo animal, ya que coexisten variados tótems, por ejemplo vegetales, pero es fundamentalmente animal: pues en el animal encuentran las culturas patriarcal-cazadoras su numen o espíritu protector [6].

No extrañará en consecuencia la compresencia del chamán en este ámbito de identificaciones con el espíritu animal. En efecto, el chamán es el individuo que, poseído por el espíritu animal, es capaz de recorrer todos los mundos para «cazar» o auscultar el sentido oculto, incorporándose la energía mágica que se precisa para prever el futuro, exorcizar el pasado y sanar a los enfermos. El chamán es un ser elegido por los espíritus, un inspirado por el viento (*ruah*, *pneuma*, *spiritus*) que vaga libre y liminalmente por los bordes de la existencia entre lo humano y lo transhumano o animalesco. Pero es importante subrayar que su capacidad de volar/viajar mágicamente ha sido reforzada a partir de una experiencia ascética o espiritualizadora (chamán parece provenir del sánscrito *shramana* = asceta), lo que lo aproximaría al asceta indoario tipo *yogui* (una especie de chamán panteísta). En ambos casos nos encontramos con una personalidad «individuada», que se libera de las ligaduras que lo atan a lo real material para vagar espiritualmente, sobrevolando el mundo a través de sus resquicios o intersticios: en donde la conciencia afilada sobrepasa a la inconsciencia pesante, al modo como el fuego trasciende a la naturaleza; el animal, a la cueva; el hijo, a la madre; y el hombre, a la mujer. Estamos, en efecto, en un contexto cultural masculinista, dominado por un totemismo cinegético que, como vamos a ver a continuación, encuentra su contrapunto en la magia matriarcal-femenina de tipo

6. M. Eliade, *El chamanismo*; J. M. Gómez-Tabanera, «Totemismo», en *Gran Enciclopedia Rialp*. C. Lévi-Strauss (*El totemismo, hoy*) interpreta el totemismo como un sistema de explicación, por cuanto explica o explicita la realidad dividiéndola en grupos con sus identidades (y diferencias).

vegetal, cuya virtualidad está significada por el término-amuleto de *mana* (procedente del ámbito melanesio a través del misionero Codrington).

III. EL MANA VEGETAL

> «El *mana* (*naual* en la mesoamericana cultura azteca) no debe confundirse con la emanación de la fuerza de un tótem individual. El *mana* podría ser traducido al español por *duende*.»
>
> (J. M. Gómez-Tabanera, *Magia*)

Así como junto al fuego comparecía la diosa, así también los animales aparecen junto a la cueva-símbolo de la diosa. La compresencia de la divinidad matriarcal-femenina en el Paleolítico Superior queda reforzada por la aparición de las famosas estatuillas de mujeres (desnudas) que, bajo el sobrenombre de Venus, se han encontrado entre restos de fuego en las cavernas rupestres que van de los Pirineos a Siberia (a partir del 33.000 a.C.). Así que en los propios santuarios, donde se pintan los animales del ciclo de la caza, las figuras de númenes esteatopigios dan testimonio de una cosmovisión probablemente basada en la magia de la fertilidad/fecundidad. Ante esta dualidad de figuras de animales y de estatuillas de diosas (junto al fuego), el etnólogo J. M. Barandiarán concibió aquéllas bajo la advocación de éstas, inspirándose en la mitología vasca, cuya diosa Mari se metamorfosea o transforma en los más diversos animales de caza. En esta perspectiva abierta por el etnólogo vasco, los animales fungirían como apéndices o protuberancias-tótems emergentes del seno de la madre Naturaleza personificada por Mari, la cual simboliza la relación tensional de una realidad cohabitada por *adur* o energía mágica matricial (cóncava) e *indar* como energía expansiva cuasi masculina (convexa)[7].

Este dualismo entre el espíritu convexo cuasi masculino y el alma cóncava cuasi femenina recubre la diferencia entre el tótem animal propio de los grupos cazadores y el manaísmo vegetal propio de los grupos de recolectoras: mientras que el tótem explica nuestra identidad proyectada frente a otros, el mana implica nuestra diferencia introyectada junto a los demás. El concepto de mana procede, como hemos indicado, del trabajo misionero de Codrington entre los melanesios, y se describe como esa fuerza numinosa que circula por todos los seres dotándolos de especial potencia y fascinación. Cierto, el mana no es solamente vegetal, pues atraviesa todos los reinos y estratos del ser, pero funciona cuasi vegetalmente a modo de savia que anima y vivifica las realidades mágicamente. En este

7. J. M. Barandiarán, *El hombre primitivo en el País Vasco*. Para todo ello, cf. A. Ortiz-Osés, E. Borneman y F. K. Mayr, *Símbolos, mitos y arquetipos*.

sentido, el mana como energía mágica subyace en el propio fenómeno del totemismo, el cual se basa precisamente en proyectar en un ser normalmente del reino animal propiedades energéticas tipo mana, es decir, numinosas o sagradas (potentes, transreales). De aquí la diferencia entre tótem (animal) y mana (vegetal): mientras que este último es una fuerza impersonal inmanente a todo, que funciona implicando las realidades en su ser energético (por coagulación), el tótem es una proyección identificatoria que sirve de expansión o símbolo trascendente del grupo en cuestión. De esta forma, la relación del mana con el totemismo recubre la realidad de lo inconsciente con lo consciente, de lo vegetal con lo animal, de lo implicado con lo explicado, de lo introyectado-inmanente con lo proyectado-trascendente y de lo común/comunal con lo distintivo/identificativo. El mana es materia mitomística, el tótem es ya una formalización: por eso el mana procede de abajo arriba, inmanentemente, al revés que el mana bíblico cuasi totémico, que procede de abajo arriba e identifica el alimento trascendente-espiritual del pueblo elegido.

Esta dualidad del totemismo (animal) y del manaísmo (vegetal) recorrería, según los expertos, el Paleolítico Superior, encontrando su punto de encuentro precisamente en las cavernas rupestres habitadas por los espíritus animalescos (pintados) y las numerosas figuras femeninas (talladas). La dualidad correferida responde a la doble presencia de grupos cazadores fundamentalmente masculinos y grupos recolectores fundamentalmente femeninos: estos últimos recolectan los tubérculos de la tierra, transformándolos por la consabida cocción a fuego lento. Se trata de una cultura proagrícola que encuentra su correspondencia en los bosquimanos de los trópicos, en cuyo fructífero hábitat verdeante y vegetariano abundan las mujeres recolectoras. Será en este contexto proagrario en el que brote una religión matriarcal-naturalista concelebradora de la vida como muerte, y viceversa, que arriba al Evangelio, en la que la muerte del cereal se concibe como medio de regeneración.

De la acción intermasculina de los cazadores partirá una visión totémico-patriarcal del mundo basada en la lucha y la competitividad belicosa, lo que los coloca en una común línea con los pastores nómadas guerreros. Por su parte, de la actuación recolectora típicamente femenina partirá una visión mana-vegetal del mundo de tipo matriarcal-naturalista que encontrará su continuación en la protoagricultura, un invento específico de la mujer neolítica (a partir del 10.000 a.C.). Así entran en confrontación dos grandes visiones del mundo: la concepción ascético-heroica proindividualista y la concepción místico-panteísta de tipo comunal. En el límite será la diferencia entre la razón masculina (escindente) y la razón femenina (suturadora), entre la extroversión animal y la introversión vegetal, el tótem de identidad y el mana de relación, las pinturas rupestres visuales y las estatuillas cavernarias táctiles. Ahora bien, estas distinciones, útiles para poder entender y entendernos, no deben ocultar que, si bien la mentalidad venatoria es típicamente guerrera o belicosa, al rivalizar unos con otros, la mentalidad agrosedentaria con su carácter

pacífico ha elaborado una típica concepción «sacrificial» basada en la muerte como vida y viceversa (cf. *supra*), de donde la coexistencia de sacrificios animales e incluso humanos (la caza de cabezas) en esas sociedades cuya mitología matriarcal obtiene una obvia reacción masculina (por ejemplo, en los *Männerbünde* o agrupaciones secretas de varones).

La doble vía aducida marcará ciertas diferencias clásicas entre Occidente y Oriente. En efecto, mientras que Occidente será «conquistado» por la civilización nómada patriarcal —sea de cazadores, sea de pastores—, en Oriente pervivirá la sabiduría sedentaria de los recolectores y plantadores (protoagricultores). En el primer caso impera el héroe caballeresco matador de dragones, sierpes y monstruos matriarcal-femeninos; en el segundo caso emerge un antihéroe vegetariano anclado en lo matriarcal y naturante [8].

IV. ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

> «En el zen-budismo cada cosa es en cada momento una única imagen que ha emergido de la No-imagen, una forma particular articulada de lo Inarticulado, y que está por desaparecer de nuevo en la Nada.»
>
> (T. Izutsu, *Eranos-Jahrbuch*, 48 [1979])

La gran revolución neolítica es la invención de la agricultura (a partir del 10.000 a.C.), realizada probablemente por las herederas de las viejas recolectoras de tubérculos del Paleolítico, las cuales aparecerán en las leyendas y relatos mitológicos con las hadas con su varita mágica regeneradora. Pero la agricultura primitiva rudimentaria típicamente femenina —la llamada horticultura— caerá en manos del hombre a finales del Neolítico, cuando la tracción de animales y —con la aparición de los metales— el invento del arado (metálico) requieran la fuerza bruta del varón para las nuevas tecnologías. Se implanta así un nuevo dualismo que enfrentará la vieja mentalidad recolectora con la nueva agricultura tecnológica en cuanto cultivo masculino de la tierra madre, así sobreelaborada y explotada con técnicas expansivas. De esta confrontación entre la simbología matriarcal-terrácea y el simbolismo patriarcal-fálico surgen los panteones clásicos presididos por un Padre supremo con su consorte femenina, la cual quedará degradada a pasiva mater-materia de la formalización por parte del principio masculino (logos-razón, idea). El refuerzo de los pastores sedentarizados por la agricultura confieren a ésta una nueva mentalidad

8. *Ad hoc*, cf. Propp, *Las raíces históricas del cuento*, así como Jonas y Jonas, *Weib und Macht*; E. Neumann, *Die Grosse Mutter*, y J. G. Frazer, *La rama dorada*. Sobre el *mana*, cf. Durkheim, Mauss y Lévy-Bruhl.

«ganadera» fundada en los excedentes alimentarios de la concentración de cereales y ganado (pecunia viene de *pecora* y *pecus* = ganado).

Mientras que en Occidente la evolución neolítica aducida conducirá a una típica cosmovisión patriarcal-racionalista e individualista, Oriente parece anclarse en una visión más del tipo matriarcal-naturalista y comunalista. En Occidente resultarán decisivas al respecto las invasiones de los belicosos nómadas patriarcales a partir del 2.000 a.C.: los indoarios procedentes del Cáucaso y del Danubio conquistan el Egeo e imponen al dios Zeus olímpico y su cohorte, mientras que los hebreos llegan a través del desierto a Canaán imponiendo la fe monoteísta de Yahvé.

Por su parte, en Oriente el respeto y fascinación por la madre Natura se expresa clásicamente en el taoísmo chino, cuya visión del ser de lo real como tao parece una réplica de la esencia energética como mana vegetal (véase el *Tao Te King,* de Lao Tse). También en el hinduismo la energía de lo real está representada por una figura femenina —Kali, Shakti, Maya—, si bien la meta religiosa consiste en iniciarse en el vacío pleno a través de la inactividad representada por el dios Shiva; esto significa recular más acá de la sociedad y sus reglas confucianas, incluso más acá de la naturaleza taoísta hasta llegar a la extinción de todo en el Uno previo y posterior, inicio y fin indeterminado (lo característico del yogui hindú es que parece realizar un esfuerzo individual ascético para extinguir al propio individuo). El nirvana aparece así como un proceso de vegetalización más acá de la conciencia humano-animal. La misma acción/no acción (*wu-wei*) en pro de la extinción del yo individual aparece en el budismo, en el que el ser coincide con la nada: *tat twan asi* (eres eso y esto) coincide con *neti/neti* (no eres ni eso ni esto), en una típica «coincidencia» de contrarios que en Occidente se dulcifica en «complexión» de opuestos. El mana (vegetal) parece imponerse aquí el tótem (conciencia animal). El punto de apertura a Occidente estaría representado por el zenbudismo (japonés), cuya cosmovisión no trata de acceder a la nada (lo que no significa nada, sino que intenta agujerear las presuntas realidades sólidas y anonadar el ser —una especie de actitud intersticial o viaje a través de los resquicios de tipo chamánico (cf. *supra*)— [9].

Frente al activismo heroico típicamente occidental, Oriente predica/practica una actitud mística de tipo pasivo en la que la nada suple al ser como el vacío a lo lleno y las cenizas vegetales, al fuego animal. Occidente será el ámbito del Todo, la pluralidad y la dialéctica; Oriente es el ámbito del Uno, el monismo y la actividad: es la diferencia entre el principio solar

9. Sobre Oriente, J. Campbell, *Mitología oriental*; G. Tucci, *Eranos-Jahrbuch*, 22 (1953); D. Suzuki, *Eranos-Jahrbuch*, 23 (1954); T. Izutsu, *Eranos-Jahrbuch*, 36 (1967); H. Zimmer, *Philosophies of India*.

En nuestro escrito hablamos de Oriente y Occidente transversalmente, así pues, como vectores simbólicos. Por otra parte, habría que distinguir entre el Lejano Oriente y el Próximo Oriente, que sirve de mediación entre lo occidental y lo oriental: aquí se inscribe la cultura hebrea con su prototípico individualismo *cuasi* occidental de tipo comunal *cuasi* oriental (y de cuya fusión procede el personalismo cristiano, *postea*). Puede consultarse al respecto C. Tresmontan, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, así como E. Fromm, *El miedo a la libertad*.

y el principio lunar, lo diurno y lo nocturno, la vida y la muerte, la explicación y la implicación. La indiferencia oriental se opone así a la diferencia occidental como lo transpersonal a lo personal. Mientras que en Occidente triunfa la civilización y el pensamiento racioempirista, en Oriente reina la cultura y el pensamiento mitosimbólico: aquél sirve para vivir (es funcional), éste es vivencia o experiencia anímica. El alma holística oriental frente al espíritu analítico occidental: aquí todo es distinto, allá todo es indistinto. Pero si todo es Uno, este Uno no es ni esto ni lo otro sino Todo y, por tanto, nada del ser: regresión a lo indiferenciado (inconsciente) frente al progresismo occidental y su persecutoria manía (venatoria) por alcanzar la conciencia diferenciada de las cosas (su explicación y explotación). Lo indefinido se enfrenta a la definición; lo cóncavo, a lo convexo; el interior, al exterior: en la mitología japonesa el dios-luna (Tsukuyomi) representa el centro-vacío por el que circulan los contrarios personificados por la diosa-sol y el dios-tormenta. Mas lo prototípico de Occidente es que el centro está ocupado: por el poder totémico.

La primera gran confrontación entre Oriente y Occidente se desarrolla entre los ríos Tigris y Éufrates (golfo Pérsico) y en Mesopotamia (posteriormente Babilonia, actual Irak), sobre el 3.500 a.C.: allí se entrecruza una agricultura tecnológica y una ganadería próspera. Los pueblos agricultores o cultivadores aparecen sobre el 8.000 a.C., fundando ciudades que, a partir del 6.000 a.C., son amuralladas para defenderse de los pueblos nómadas guerreros de pastores y ganaderos. Organizados en torno a la Diosa Madre, ésta cederá su trono a sus hijos-paredros reconvertidos en dioses patriarcales. Con la creación de las ciudades-estados mesopotámicos, el centro político está ocupado por los reyes de Sumeria y Acadia, y posteriormente, Babilonia. Se trata de una cosmovisión en la que el mana agrícola-vegetal queda totemizado animalescamente por el poder que domina en sus centros de producción (Akkad, Ur, Uruk, Babilonia). En el posterior estadio babilónico, el héroe central será Marduk, el vencedor de la gran madre Tiamat, tal y como lo relata el poema de la creación *Enuma Elish*, que ejercerá su influjo en la cosmovisión del Génesis bíblico.

La estructura monárquico-jerárquico mesopotámico-babilónica procede de una cosmovisión del cielo y sus movimientos astrales, cuyo estudio matemático será desarrollado por la casta sacerdotal. Esta mitología celeste está bien representada en los zigurats que, como torres escalonadas, simbolizan a los planetas con la luna y el sol como remate del movimiento ascensional. El gran zigurat del dios Marduk en Babilonia debió crear, a la vista de sus ruinas, la concepción bíblica de la torre de Babel maldicha por Dios en el Antiguo Testamento, por cuanto se considera como el gran intento fáustico de llegar a las estrellas [10].

10. Cf. N. Schneider y L. Böhl, en F. König, *Cristo y las religiones de la tierra*. Asimismo, P. L. Zambotti, *Origen y destino de la cultura occidental*. Finalmente, J. Campbell, *La mitología occidental*. Obsérvese el paso del politeísmo cósmico sumerio al heroísmo babilónico de Marduk (desde Hammurabi, 1700).

En Mesopotamia como confluencia del Tigris y el Éufrates confluyen Oriente y Occidente: el fatalismo del destino orientalizante y el destinacionismo occidental, el mana vegetal y el totemismo animal, ambos sintetizados en la figura de un rey cuasi divino concebido desde la nueva perspectiva celeste. Pero en el cielo reina el sol sobre la luna y la tierra y, en consecuencia, el héroe solar (Marduk) se impondrá a la divinidad lunar y telúrica (Tiamat), lo mismo que el rey a la reina y el hombre, a la mujer. Pia Laviosa Zambotti ha relatado el paso de Ur a Uruk como un ascendente proceso de patriarcalización, en cuya cúspide sólo queda el luminoso dios-rey del fuego: un fuego-*animus* que abrasa más que calienta y que purifica al mundo renovándolo periódicamente por sacrificios animales y otros rituales regeneradores, como un primitivo diluvio universal, antecedente del bíblico, simbolizador de la regeneración a través de la muerte: un tema típicamente agrícola que reaparece en la concepción del dios-toro lunar que muere y resucita, al modo como el propio sol se oculta o desaparece —duerme— y vuelve a aparecer (nótese la significación diferente entre la muerte de la luna y la adormición del sol).

V. EL LOGOS DEL LABERINTO

> «La prehistoria de Dioniso hay que buscarla en la religiosidad agraria: Dioniso se nos aparece dotado de gran afinidad con los genios demoníacos y las divinidades subterráneas.»
>
> (A. Álvarez de Miranda, *Las religiones místicas*)

Si Mesopotamia representa la confrontación de los contrarios, Grecia preside su auténtico afrontamiento. Hemos interpretado los imperios mesopotámicos en cuanto basados en la concepción del mana totemizado o entronizado, es decir, de la fuerza impersonal personificada en los dioses-reyes y su centralismo. Ahora en Grecia pasamos del mana totemizado imperialmente al tótem manaízado o democratizado: aquí reside precisamente la gran aportación helena, en su capacidad de mediar entre lo totémico-animal y el maná-vegetal, entre el logos y el mythos, la polis y el campo, la civilización y la cultura.

Grecia se caracteriza por el intento extraodinario de racionalizar lo irracional. Su mentalidad directiva procede del estrato indoeuropeo que, a partir del 2000 a.C., organiza el Egeo según el modelo nómada patriarcal que caracteriza a los pastores y ganaderos indoarios. Zeus es ahora el jefe del Olimpo y a su imagen se interpreta la razón griega como un atributo olímpico y solar frente al caos de lo indeternminado y desordenado. Sin embargo, la genialidad griega está en no haber acabado con la precedente cultura minoica-agrícola que encuentra su esplendor en Creta. Pues, como sucede en otros casos análogos, los invasores indoeuropeos vencen político-militarmente a la cultura egea precedente, pero

no del todo culturalmente. En nuestro caso será el resplandor opaco de ese trasfondo cretense el que otorgue al espíritu heleno el contrapunto y contraluz preciso para su expresión magnífica.

La importancia estratégica de la cultura cretense se aclara si tenemos en cuenta que constituye el primer experimento logrado de aunar Oriente y Occidente. Influida por las culturas orientales —especialmente por la egipcia—, Creta representa el primer filtro occidental y, por tanto, delimitado o racional de la visión infinitista oriental. El laberinto que sirve de emblema a la *pax minoica* es, en efecto, el modo occidental de encuadrar al arquetipo oriental del círculo infinito: se plantea así la cuadratura del círculo, circunscribiendo la infinitud de la esfera en la finitud del cuadrado. Pero el enigma del laberinto así planteado —la cuadratura del círculo— sólo se resuelve a su vez poniendo en circulación al cuadrado, así pues, curvando las rectas del cuadrado y abriendo su espacio clausurado al tiempo fluente del eterno devenir. El laberinto es así el primer cruce de la mentalidad cíclica oriental y de la mentalidad lineal occidental, lo cual describe antropológicamente el entrecruzamiento de la muerte como abertura y de la vida como línea recta. Por eso el laberinto alberga la muerte en el centro vacío ocupado por el Minotauro, y la vida en los corredores subterráneos traspasados por el hilo umbilical de Ariadna [11].

El laberinto resulta el heredero mitológico de la cueva paleolítica: en ambos casos nos encontramos con el seno excavado de la madre tierra, y en ambos territorios se realiza una contactación iniciática con la vida y con la muerte. La diferencia estribaría en que la cueva, típicamente oriental, es un hueco vacío de carácter profundo y cerrado, mientras que el laberinto es un hueco-urdimbre estructurado de carácter horizontal y mediador. Aquí se describe el paso del interior oriental a su exterminación occidental, paso que marca el tránsito del mana-vegetal transpersonal (transconsciente) al totemismo animal personalizador (consciente). El hieratismo oriental típicamente egipcio cobra en Creta una individuación manifiesta en los frescos del palacio de Cnossos, presidido por un arte ondulatorio —espirales, zig-zags, tridentes, ocho— de un inequívoco signo acuático bien propio de la talasocracia cretense circundada por el mar, hasta el punto de que esta cultura sinuosa parece haber cobrado conciencia no a través del fuego, sino del reflejo/reflexión en las aguas. La diosa egea —la Potnia mediterránea— preside esta cultura sea como diosa de las serpientes, diosa de la montaña con sus animales o dios —árbol con su paredro ornitomorfo—. Junto a ella y su mana-adur o simpatía mágica, el toro lunar simboliza la fuerza-indar totémica de signo masculino.

La fascinación que ha ejercido, ejerce y ejercerá la cultura griega clásica procede de su ambigüedad y dualidad integrada. Detrás de Grecia y

11. Puede consultarse K. Kerényi, *Labyrinthstudien*, así como R. Graves, *Los mitos griegos*. Nuestra interpretación sigue nuestra propia pauta marcada en A. Ortiz-Osés, *Antropología simbólica vasca*.

su Partenón está Creta y su laberinto, detrás del Zeus impasible e inmortal está el Zeus cretense pasible y mortal, detrás de Apolo el claro está Dioniso el oscuro: pues Teseo no acaba con el Minotauro, el cual se metamorfosea en un Dioniso aliado de Ariadna. Así como los hombres y dioses olímpicos provienen de la Diosa Madre cual moira-destino, así la cultura indoeuropea racionalista contacta con la cultura preindoeuropea simbologista, al modo como el día procede de la noche y el logos del laberinto. Por ello, detrás de la presunta/presuntuosa virilidad griega subyace un fondo matriarcal que la convierte en una fascinante virilidad femenina: de donde el hechizo que ejercen las estatuas clásicas, trátese del *Auriga de Delfos*, del *Apolo de Olimpia* o del *Discóbolo de Mirón* del British Museum. Los griegos están «fijados» en una visión adolescente-juvenil de la existencia, como ya entrevió el propio Marx; lo sabemos por Sócrates y socios, que situaban el punto álgido de la belleza humana en el momento del paso del adolescente a su juventud, que es el momento platónico en que surge en el efebo el primer vello masculino por sobre el blanco fondo femenino. El hombre griego nunca superará del todo, por más que lo pretenda, esa ligazón materna cuya expresión es la homoerótica latente o patente. Pero precisamente esa capacidad viril helena de sumir lo femenino simbolizado en la homoerótica es lo que desconcierta a otras mentalidades unidimensionales que, como la adulta occidental, tiene graves dificultades en conciliar los contrarios (como lo muestra bien sintomáticamente T. Mann en su *Muerte en Venecia*). En los momentos más intensos de su cultura —Homero, Sócrates, Platón, Empédocles y los trágicos— la compresencia del trasfondo matriarcal-femenino significa para Grecia la lucidez ilimitada y la presencia complementaria, el logos del laberinto [12].

Esta visión psicológica del paso o tránsito del trasfondo matriarcal al estrato patriarcal es determinante del dualismo griego y de su entrevisión de los contrarios como materia y forma, eros y logos, daimon y dios. La luz helena —el *nous*— no logró abolir la esclavitud de la oscuridad (*mythos*): aquí radicaría a nuestro entender la enigmática belleza griega. Puesto que detrás de Sócrates está Diótima, así como tras la filosofía esta *sofía* y tras Platón están los presocráticos. La ceguera luminosa de Homero remite a la ceguera mítica de Tiresias, el doble vidente que fue a la vez masculino y femenino y, así, completo. El propio héroe nacional griego —Aquiles— recorta su silueta vivo-muerta sobre la sombra excelsa de su oponente troyano Héctor. Todo ello encuentra en el logos clásico

12. Sobre todo ello, J. J. Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*; F. Nietzsche, *El origen de la tragedia del espíritu de la música*; G. Thomson, *Los primeros filósofos*; J. Harrison, *Themis*, y E. Borneman, *Das Patriarchat*, el cual incide en que los invasores indoeuropeos aparecen en el Egeo con sus caballos pero sin sus mujeres, que a partir de entonces lo serán las nativas mediterráneas de tez morena, al tiempo que consideran a sus hijos (varones) como sus auténticos «herederos», es decir, como el amado reflejo de sí mismos. Finalmente, sobre la forma juvenilizante de vida (griega), cf. el bello texto de E. Spranger, *Psicología de la edad juvenil*, y sobre el trasfondo ritual-iniciático (cretense), S. Sergent, *La homosexualidad iniciática en la antigua Europa. La homosexualidad en la mitología griega*.

su precipitado, ya que el logos no dice sólo razón sino también lenguaje: articulación de una rica experiencia compleja en un lenguaje coimplicativo de ida y vuelta —que es por cierto la mejor definición del laberinto como lenguaje dialéctico—. Ello representa el cambio definitivo de la cueva paleolítica cerrada a la nueva cueva neolítica abierta, es decir, al laberinto como caverna horadada y filtrada (horizontada).

VI. EL ALMA Y LA CUEVA

«¿De qué aprovecha al hombre ganar el mundo si pierde su alma?»

(Jesús en los *Evangelios*)

Si Mesopotamia representa el mana totemizado y Grecia el totemismo manaízado, el cristianismo simboliza el tótem como mana: el poder como potencia, la fuerza como impotencia, el hombre como *humus*, la vida como muerte y el Creador como creatura. Cristo, en efecto, coimplica a la vez el tótem animal como cordero pascual y el mana vegetal como pan y vino eucarísticos. En el entrecruzamiento de ambos motivos fundamentales —el tótem animal y el mana vegetal— puede descubrirse el cruce de los dos elementos cristianos heredados: la herencia patriarcal de los pastores nómadas hebreos con su totemismo animal y el influjo del contexto matriarcal mediterráneo con sus misterios iniciáticos de tipo cereal (por ejemplo, Eleusis). Mientras que el elemento hebreo está significado como el pastor Abel, el elemento pagano estuvo representado por el agricultor Caín hasta la venida de Cristo. Curiosamente Cristo se presenta como el buen pastor y el cordero de Dios sacrificado: pero el sacrificio animal se vegetaliza al convertirse el cordero en pan y vino (típicos de la religiosidad de tipo agrícola). Con ello el tótem se convierte en mana y el sacramento cruento, en sacramento incruento, vegetal o simbólico. Ha sido R. Girard quien ha puesto de manifiesto el rechazo de Cristo del mecanismo victimario, al asumir la muerte natural tipo mana, pero rechazar la muerte inducida, violentada o totemizada, es decir, proyectada en la víctima propiciatoria cual chivo expiatorio o buco emisario; por ello Cristo —el cordero pascual— muerte en el árbol de la cruz como nuevo árbol de la vida transmortal [13].

Con ello Jesús realiza la autoasunción del hombre por el hombre como un proceso de personalización que integra e interioriza la realidad anímicamente (podríamos llamarlo un proceso de concienciación-ánima). La persona en el cristianismo aparece como ese espacio abierto —laberíntico— equidistante del destino natural (impersonal) y de la libertad abstracta (individualística). La hegemonía cristiana de la persona abre la

13. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, así como A. Ortiz-Osés, *Mitología culturaral*, y F. K. Mayr, *La mitología occidental*.

autonomía del hombre situado entre lo vegetal y lo animal, la inmanencia y la trascendencia, el pasado y el futuro: Cristo situado entre el Espíritu de amor y el Padre eterno representa bien el quicio de la mediación tematizado como *fratia* o *fratía*, así pues como *agape* (interpersonal). La persona se define, en efecto, como comunicación (puesta en común) de lo incomunicado (singular o inefable), relación (hipóstasis) de lo elemental, dicción de lo indecible, apalabramiento o articulación de lo inarticulado: el Verbo es en el cristianismo un Verbo personal (*Verbum personaliter*), como dirá Tomás de Aquino recogiendo la tradición neotestamentaria, porque la persona es verbal, es decir, manifestación de lo íntimo (confesión, diríamos con san Agustín). La novedad cristiana radicaría en la cosmovisión de una realidad interpersonal representada por la divinidad como trinidad de personas distintas en la misma naturaleza común, lo que lleva a fundar un monopluralismo.

La especificidad de la conciencia cristiana de la persona se ubica en la mediación entre el individuo y su comuna (la Iglesia), de modo que la persona puede definirse como el individuo comunal o implicado en el *consensus* de la comunidad, la cual se abre en el cristianismo universalmente. Pues lo característico de la persona es lo anímico, es decir, el alma entendida como mediadora: espíritu encarnado. A partir de aquí el cristianismo inocula una nueva visión psicoanímica del alma como trasfondo interior del mundo que llega a san Agustín, concibiéndose posaristotélicamente como el entramado o relacionalidad de todo. Con ello el cristianismo imprime al mismo tiempo el *élan* de la infinitud, que reanima el viejo finitismo grecorromano y su mundo cerrado, delimitado y definido. Se trata de un elemento místico procedente del alma mágica oriental del propio cristianismo. Pues, como puso de manifiesto O. Spengler, el misticismo semita pasa a través del judaísmo, el islamismo y el cristianismo, alumbrando la gnosis y el neoplatonismo. Este espíritu obtendría una mentalidad cueviforme, por cuanto encuentra en la cueva su arquetipo adecuado. Pero la cueva no es la caverna paleolítica de fondo cerrado caracterizada por la angostura regresivo-matriarcal (cf. *supra*), sino la cueva abierta por arriba a lo trascendente e iluminada por Dios; en palabras clásicas de Spengler:

> El mundo como cueva es tan diferente del mundo fáustico occidental como lejanía, con su apasionado afán de profundidad, como diferentes son ambos del mundo antiguo griego, el cual se define como el conjunto de las cosas corporales.
>
> En la antigüedad se conoce la oposición entre forma y materia, en la cultura occidental conocemos la oposición de fuerza y masa. Pero en la acepción del universo como cueva la oposición perdura: la luz penetra en la cueva y la libra de las tinieblas (Juan 1,5). El arriba y abajo, el cielo y la tierra, se convierten en poderes esenciales que se combaten como bien y mal, Dios y Satán, espíritu y carne, gracia y desgracia [14].

14. O. Spengler, *La decadencia de Occidente*. El término *cueviforme* procede del africanista Leo Frobenius (*Paideuma*).

Pero debemos distinguir entre cuevas distintas.

Hay la cueva paleolítica de fondo cerrado simbolizante del *regressus ad uterum*; y hay la cueva del fondo abierto, que se convierte en el neolítico agrario en el laberinto iniciático como cueva horizontal (horizontada). Existe también la cueva abierta hacia abajo, como parece serlo la cueva vasca, símbolo del hábitat subterráneo de la diosa —Mari— que es fundamentalmente ctónica y catactónica, es decir, subterránea, como lo demuestra su desplazamiento subterráneo/transversal a través de los elementos y su habitación privilegiada en cuevas profundas por cuya base transcurren las aguas [15]. Finalmente, está la cueva que comentamos, la cueva abierta por arriba a la trascendencia que es la cueva apropiada al alma mágica propia de la cultura arábiga (semita), la cual encontraría su exacta correspondencia en la Mezquita con su cúpula en lo alto.

Ahora bien, este cuadro de la cueva abierta hacia lo alto es típicamente semita pero, en tanto, sólo parcialmente cristiano. Yo diría que la especificidad de la cueva cristiana, en la que nace y es sepultado Jesús (respectivamente en Belén y en el sepulcro), es una cueva abierta por arriba y por abajo: desde arriba desciende Cristo en su encarnación; por abajo asciende Cristo resucitado —desde el Hades— hasta los cielos abiertos. Tanto la cueva de Belén como el sepulcro de Cristo resultan cuevas vacías-llenas, ámbitos de tránsito y transición, cuevas que encuentran su correspondencia en un laberinto vertical cuyo mejor diseño podría ser representado por el entrecruzamiento del románico grávido y el románico ingrávido hasta el éter. Este entrecruzamiento puede encontrarse en la Basílica de Venecia cromáticamente situado entre las aguas madres subterráneas y el cielo abierto —en la exacta intersección de la luz solar y las sombras lunares, junto al león alado de san Marcos, entre Bizancio y Occidente—; en esta basílica se repite simbólicamente el esquema bíblico del Dios arriba, abajo el agua y el hombre en medio (tierra). Sin embargo, el modelo oficial occidental de la cueva cristiana abierta por arriba al cielo (la vida) y por abajo al Hades (la muerte) será la basílica de San Pedro en Roma, coronada por la gran cúpula y excavada por la subterránea cripta mortuoria. De esta forma simbólica la cultura cristiana reúne y coimplica la vida y la muerte, la luz y las tinieblas, el bien y el mal, Dios y el pecado: los contrarios desuncidos por todos los dualismos clásicos que en el mundo han sido. La máxima expresión cristiana de esta coimplicación de los opuestos es la propia cruz y lo que desde ella se predica: el amor a los

15. El totemismo vasco está representado vegetalmente por un árbol (el árbol de Guernica), cuya fuerza mágica procede de abajo (raíces). Junto al totemismo vegetal, el tótem propiamente animal sería el *aker* (macho cabrío), en cuanto animal predilecto de Mari y símbolo del Señor del inframundo (el diablo con cuernos de la tradición crisitiana, que actúa en los akelarres o ritos paganos naturalísticos). Podría decirse que el *aker* simboliza el *indar* o fuerza expansiva totémica, y el árbol, el *mana-adur* transpersonal de signo coimplicante y cohesivo (como lo muestran los actos de juramento a su sombra). Cf. al respecto J. M. Barandiarán, *Mitología vasca*, y A. Ortiz-Osés, *El matriarcalismo vasco*. Por lo demás, la propia diosa Mari se metamorfosea en los cuatro elementos y los tres reinos, apareciendo como personificación de la tierra madre, asociada a la serpiente y a la vaca especialmente.

enemigos —algo sin duda aún demasiado mágico para nuestra visión plana y demasiado ab-surdo para nuestros oídos sordos—. O la mediación como remediación: el cristianismo predica una mediación universal, la cual se basa en los dogmas de la encarnación y de la asunción. Cristo mismo es el mediador universal (mediado empero por su Iglesia no siempre mediadora).

VII. LA HETERODOXIA MÍSTICA

«Huida del uno al Uno.»

(Plotino, *Enéadas*)

En la Grecia clásica las tendencias indoeuropeas acabarán prevaleciendo sobre el trasfondo mediterráneo preindoeuropeo, hasta el punto de que en la filosofía de Platón se propugnará la salida definitiva de toda cueva, caverna o laberinto tachados de irracionales (*álogon*). La generosa ambivalencia de la cultura helena abierta al laberinto se tornará unidimensional en el Platón maduro y en Aristóteles: el laberinto como imagen que sintetiza el círculo y el cuadrado (mandala) es desplazado por el triángulo equilátero como versión olímpica de la vida presidida por el logos-razón y su simetría lógica. En el proceso posterior la imagen helena del triángulo se aliará con la imagen cristiana de la trinidad, interpretada por los padres latinos en su esencialidad una, componiendo ambas figuraciones un Dios monoteísta (Zeus-Pater). Ya en Aristóteles la realidad en su ser dice sustancia formal (razón), devaluando los accidentes a accidencias de la mater-materia otrora divinizada, y cuyo resplandor decadente llega todavía al helenismo sincretista [16].

La heredera de la civilización griega será Roma, cuya hegemonía política se construye sobre el fondo de la cultura etrusca de signo matriarcal. En Roma empalidece la estatuaria griega, cuya gracilidad y vivacidad se reproduce sin genio. Será la razón jurídica romana la que traduzca el ambivalente logos griego —a la vez razón y palabra— como mera *ratio*. Con ello se preparaba una versión del cristianismo de tipo jurídico-escolástico.

Proveniente de Galilea a través del Mediterráneo, el cristianismo arriba a Roma y sufre su torsión occidental. En Roma el cristianismo se aclimata latinamente, al tiempo que se centraliza y burocratiza, apareciendo una Iglesia Madre cuasi mediterránea pero bajo un papado canónico. Tras la unificación de Constantino dicha Iglesia elabora una

16. Este esplendor decadente del helenismo podría simbolizarse en la figura romántica de Antinoo en Delfos, en cuya expresión cabe entrever un epicureísmo estoico —el propio emperador Adriano—.

Para todo lo dicho y por decir, cf. G. Thomson, *Los primeros filósofos*, así como F. Cornford, *De la religión a la filosofía*.

ortodoxia consistente en traducir la religiosidad evangélica en términos grecorromanos. La oficialización del cristianismo se realiza fundamentalmente en el lenguaje aristotélico-tomista, siendo Tomás de Aquino el gran sintetizador de las categorías grecorromanas y cristianosemitas: la religión se racionaliza o formaliza, proyectándose cuasi totémicamente al *logos* del *mythos*, la *ratio* escolástica como norma y medida. Lo que no se ajusta a la normativa escolástica, que redefine a Dios como el Ser Supremo (en una síntesis de Aristóteles y *Éxodo*, 3), queda excomunicado como heterodoxia. En Aristóteles Dios es el Ser que piensa el pensamiento (*nóesis noéseos*) moviendo a los seres hacia su forma de pensar desmaterializada (metafísica), mientras que en el Antiguo Testamento Dios es el Ser que es (*Éxodo*, 3), prometiendo a Moisés que será/estará con Él. El Dios judío se alía en la tradición cristiana con el Dios aristotélico, conformando al Dios occidental Solitario/Solidario. En ambos casos se trata del Ser Supremo o Ser de seres: se interprete este Ser como inteligidor o como creador y, finalmente, como Inteligencia Creadora patriarcal.

Pero la heterodoxia mantendrá muchos aspectos auténticos —sobre todo orientalizantes y místicos— denegados por la síntesis oficial occidental de tipo jurídico latino, aunque el contrapeso de la Iglesia oriental (bizantina) no logre contrarrestar la dogmatización del cristianismo como Iglesia romana, a pesar de infiltrar algunos elementos relevantes del Mediterráneo oriental, como la definición en Éfeso de María como madre de Dios (*Theotokos*). Lo más peligroso para la ortodoxia eclesiástica será la religiosidad mística, que se funda en vivencias y experiencias interiores no controlables por la objetividad oficial establecida.

Ya en los primeros siglos, el cristianismo se enfrenta al movimiento gnóstico de carácter hermético y de inspiración oriental. El dualismo que predica la gnosis sobre el bien celeste y el mal terrestre contradice sin duda la gran mediación cristiana de cielos y tierra en Cristo; pero, por otra parte, la gnosis realiza una crítica de las aspiraciones humano-mundanas del poder religioso que no interesará precisamente a éste. Aunque la principal heterodoxia gnóstica es su hincapié en la cuestión maldita del mal, sobreseído tanto por la filosofía griega madura (platónico-aristotélica) desenganchada del laberinto (cuyo Minotauro es el demonio), como por la teología cristiana desembarazada del pecado (presuntamente superado por la gracia). Frente a esta postura grecocristiana ortodoxa, la gnosis replantea el mal radical, el principio demoníaco, la realidad contaminada. Sólo el maniqueo converso Agustín de Hipona se acercará teológicamente a esta cuestión-límite, atisbando la complicación «culpa feliz» (*O felix culpa!*). Pero, en general, la Iglesia se basará en Aristóteles y su concepción del mal como mero accidente del bien sustantivo —una tesis formalista que reduce el mal a lo meramente informal o material—.

Con ello el Ser escolástico reniega de la mater-materia, a pesar de sus compresencia en la sacramentología católica y su principio *caro cardo salutis*: la carne como quicio de la salvación. La afirmación de la materia, denegada por el formalismo puritano, provendrá de la filosofía hermeti-

co-alquímica con su concepción de la lapis —la piedra filosofal— como símbolo arquetípico de la realidad dual implicada: a la vez material y formal, piedra y espíritu, ser y símbolo. Esta visión hermético-alquímica, que se reclama de Toth-Hermes, revaloriza el concepto de materia como ámbito de contenidos inconscientes a recuperar, según la interpretación gamosa de C. G. Jung. Esta valoración de la materia como *mater formarum* arriba al pensamiento de Avicena, estudiado por E. Bloch, y recala en la escuela franciscana de París bajo la autoridad de san Buenaventura, encontrando en Giordano Bruno su eclosión panteísta [17].

Panteísta: ésta será la herejía religiosa por excelencia, como ya reconoció nuestro polígrafo M. Menéndez Pelayo. La cuestión pendiente del racionalismo analítico occidental de signo formalista es la de integrar holísticamente las realidades separadas (abstraídas) pero pertenecientes al Todo. En definitiva, la devaluación de la materia por la forma es la devaluación de la naturaleza por el hombre y su razón. De aquí la compresencia subterránea de visiones compensadoras, como el surgimiento de las sagas celtas del Graal, cuya búsqueda mágico-mística se entronca con el naturalismo del monje bretón Pelagio y su filosofía de una naturaleza no empecatada. En este mismo contexto pagano se inscriben otros fenómenos literarios, como los amores transcristianos de Tristán e Isolda, así como la vivencia del «amor cortés» por parte de los trovadores provenzales, o bien la afirmación del amor humano en las cartas de Eloísa al clérigo Abelardo.

Pero no sólo en el seno del catolicismo medieval, sino también en las otras religiones monoteístas del Libro —el islam y el judaísmo—, se observan paralelos movimientos mítico-misticos. En el islamismo, Ibn Arabi de Murcia y los sufíes predican el amor como remediación de Dios y el hombre, ya que el uno no puede concebirse sin el otro, como también afirma el místico cristiano alemán Maister Eckhart. En el judaísmo, la cábala española y provenzal enseña una teología cómplice de lo humano y lo divino, tal y como aparece en la *Shejina* como mediación de Dios y el hombre al encuentro y, por tanto, como auténtica fusión del arriba y el abajo, la forma y la materia, bien y mal: éste es el tema más escandaloso recogido asimismo por la mística judía del jasidismo y su entrevisión de una teología del mal (implicado). En ambos casos asistimos a una revisión simbolista del literalismo dogmático, frente al cual no funciona aquí la razón explicativa sino la relación implicativa, representada por el corazón como órgano de asunción de lo reprimido/oprimido por nuestra cabeza bienpensante. Por esto se practica aquí un pensamiento simbólico (cardiognosis), pues el símbolo expresa una imagen aferente frente a la

17. Para la gnosis, cf. *Los libros de Hermes Trimegisto (Corpus Hermeticum)*, así como las obras clásicas de H. Jonas, Puech, Leisegang, Quispel, A. Orbe. Sobre la tradición hermética-alquímica, C. G. Jung, *Psicología y alquimia*, y J. Evola, *La tradición hermética*. Sobre Avicena, E. Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*. Sobre la Escuela franciscana de París del siglo XIII, A. P. Estévez, en A. Ortiz-Osés, *Metafísica del sentido*. Para todo el contexto, J. Campbell, *Mitología creativa*, así como G. Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis*.

razón que exuda un concepto referente. La aferencia de la imagen tiene que ver con un logos-laberinto, y no con un logos-razón, así pues con la urdimbre orgánica cuasi vegetal y no con la estructura inorgánica o mecánica (analítica). En el fondo de todo misticismo late el inmenso deseo de recuperar la unidad divina originaria que, según las *Upanishads*, se desdobla en dos mitades de las que proceden todas las cosas [18].

VIII. RAZÓN Y ROMANTICISMO

> «La religión descansa en la contemplación de la naturaleza y, por tanto, es una verdad de vida.»
>
> (J. J. Bachofen, *Mitología arcaica*)

El Renacimiento se abre con una recuperación de lo denegado en la Edad Media oficial, especialmente la materia como naturaleza y corporalidad. En los frescos de la capilla Sixtina, en el Vaticano, el genial Miguel Ángel ha plasmado hasta el estupor la conjunción de la naturaleza alegre, griega y despreocupada —en los felices cuerpos de la bóveda— con la inquietud del hombre cristiano, reflexivo y atormentado en el frontispicio del *Juicio Final*. Es la junción o juntura del paganismo griego y el culturalismo cristiano, de la ingenuidad y de la conciencia, de la naturaleza desnuda y de la naturaleza corrompida por el pecado o bien revestida por la gracia. El protestantismo germánico emerge aquí en el horizonte y, con él, una nueva visión subjetiva del mundo que toma conciencia de la conciencia: *sum quia cogito* —soy porque pienso—.

Pero el pensamiento que se piensa a sí mismo de Descartes a Hegel, pasando por Kant, es la secularización moderna del pensamiento de Dios (*nóesis noéseos*). El Dios aristotélico que se piensa a sí mismo es aquí el hombre como encarnación de aquél a raíz del cristianismo. La secularización moderna, como vio Max Weber, es un proceso de racionalización o humanación de la religión cristiana, especialmente protestante, cuya subjetividad luterana se convierte en racionalidad calvinista. De esta forma, la conciencia religiosa se transforma en consciencia laica, compareciendo la Ilustración como un proceso de espiritualización profana, o sea, de ordenación ascética del mundo de acuerdo a patrones de emancipación política coadyuvados por el progreso industrial tecnocientífico. La dialéctica del progreso introduce el espíritu fáustico, igualmente nórdico, en todo el ámbito euroamericano, a partir del pacto anglogermánico entre

18. Sobre el islam místico, H. Corbin, *La imaginación creadora*. Sobre el judaísmo místico, G. Scholem, *Arquetipos y símbolos colectivos*, en *Círculo Eranos I*. Sobre la mística cristiana, Juan de la Cruz, *Poesía y prosa*.

La vuelta de la mística a lo indiferenciado (cf. *supra*) arriba hasta Ignacio de Loyola y su finísima noción de la «santa indiferencia» (un concepto oriental en el corazón de Occidente).

el idealismo alemán y el empirismo inglés (Hume, Locke) para emancipar al hombre de sus cadenas y ligazones: su síntesis ideológica es la Revolución francesa.

Con ello la razón moderna representa la razón masculina de la vida a la «caza» del tótem-ser (formal), imponiéndose a la razón femenino-vegetal de la existencia. La ciudad desplaza definitivamente al campo como la estructura a la urdimbre; la desligación, a la religación; el espíritu abstracto, a la vivencia anímica (el alma). Pero, como en el caso de la Edad Media, tras la civilización racionalista con su proceso exterior subyace la cultura mitosimbólica con su progreso interior, la cual encuentra en el romanticismo su expresión adecuada. El romanticismo recupera el santo introvertido frente al héroe extrovertido, a la religión simbólica frente al Estado, al tiempo interior frente al espacio plano, al simbolismo frente al racionalismo.

En la visión romántica de F. Hölderlin el Todo se religa con el Uno para configurar el Uno-Todo (*Hen-Pan*), mientras que el hombre fáustico de Goethe visita sintomáticamente el sobreseído «reino de las madres», redescubierto por J. J. Bachofen. Nietzsche revive a Dioniso y Jung, a Hermes, al tiempo que Eranos concelebra la reaparición del alma, así como la relación del arriba y el abajo, la forma y la materia, Dios y el Hades. En la psicología jungiana del alma la modernidad totémica (emblemática) se hace modernista, al tiempo que la conciencia animal moderna se hace cuasi vegetal, es decir, romántico-barroca. El desplazamiento del clasicismo (racional) por el Barroco (simbólico) ha sido expuesto por nuestro D'Ors como el desplazamiento de las columnas de piedra por árboles del bosque [19].

La inspiración infinita del romanticismo no es la aspiración realizativa o proyectiva de Fausto, sino la inspiración/aspiración surreal de Werther. Esta aspiración infinita del romanticismo encuentra su confinitud occidental en el espléndido barroco musical de J. S. Bach: aquí la fuga del infinito orientalizante se enrosca o enhebra laberínticamente en el entramado/enramado cuasi vegetal y retorcido de las formas curvilíneas del contrapunto. Es la recuperación cristiano-protestante de la infinitud implicada o encarnada: la interiorización sin fin del sentido y la dialéctica relacional de los contratos contractos. Las cosas como son se convierten aquí en las cosas como deben ser: co-ímplices. El hecho revierte en valor y el sonido, en significación; el piano burgués con su troceamiento analítico forma parte de una orquesta omniabarcante que, bajo el espesor del órgano eclesial, deja oír la dramática voz quebrada del hombre moderno:

19. El clasicismo convierte los árboles en columnas, el barroco revierte las columnas en árboles (E. D'Ors, *Lo barroco*).

Para todo ello, J. J. Bachofen, *Mitología arcaica*; W. Goethe, *Werther*, y *Fausto*; F. Nietzsche, *El origen de la tragedia del espíritu de la música*; C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*; A. Ortiz-Osés, *Jung: Arquetipos y sentido*. Asimismo, F. Hölderlin, *Hiperión*, y J. S. Bach, *El arte de la fuga, Conciertos de Brandenburgo, Pasión según San Mateo* y *Misa católica*.

así hay que leer las *Pasiones* bachianas, cuyo *pathos* bemolizado por las cuerdas es sostenido por un *ethos* relacional omnímodo (omnívoro). La cueva se abre de nuevo por arriba y por abajo, de cuya intersección procede no la perfección impasible, sino la complección o complexión pasible. El pietismo romántico alemán se ha introducido en Bach hasta alcanzar el éxtasis cromático en la consonancia armónica de las polaridades. Las desmesuras del alma gótica medieval encuentran asilo en esta arquitectura de cristal vidriado: es la sonoridad bachiana como encarnadura del espíritu, fiel reflejo de la encarnación del Dios cristiano en el alma. El incienso litúrgico, símbolo católico del fuego latente de las cenizas, forma aquí parte del rito musical protestante. «Romanticismo barroco» es la expresión moderna del laberinto cristiano, en el que se conjuga la melancolía profunda y la exaltación sublime, lo trágico pagano y el drama litúrgico cristiano.

En medio de la civilización occidental tecnocientífica, el romanticismo mitosimbólico significa el contrapunto (barroco) a su racionalismo, la revuelta laberíntica frente al canon clásico, la compresencia de la religión en la irreligión instituida, la protesta campesina que arriba a M. Heidegger frente al estatalismo urbano cosmopolita. El *cogito* cartesiano heroico revierte en *cogitatur* antiheroico: el hombre instalado en la modernidad en el centro divino se descentra, ya que no es el pensamiento pensante sino el pensamiento pensado. Con ello accedemos a la crisis de la razón moderna que desemboca en la llamada posmodernidad, la cual no es sino el primer síntoma de descentramiento de la razón (divinizada) por parte de innúmeras razones. El culto a la razón ha vuelto a plantear la razón del culto: de ese culto monoteísta y de otros cultos. Plantear la cuestión del culto es plantear la cuestión de la cultura, pasando así de la civilización al culto/cultura y de la razón, al sentido: el cual obtiene razones cultual/culturales desconocidas por la civilización y su razón/verdad. Se trata de razones de cultivo —razones vegetales— y no de razones depredatorias o venatorias.

IX. EROS COSMOGÓNICO

> «Según la idea antigua (griega, clásica) hay un amor al bien; según la idea cristiana [romántico-barroca: AOO] es el amor el que comporta el valor-del-bien.»
>
> (M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*)

Si en el Oriente clásico el centro está vacío, en el Occidente clásico el centro está ocupado por la divinidad de la razón. Sin embargo, en las culturas simbolistas concitadas Dios es definido como una esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia, en ninguna. La llamada crisis de la razón occidental consiste en su descentramiento: Occidente

como accidente (R. Garaudy). El descubrimiento del mundo provoca su apertura al cosmos, como en un intento de buscar fuera la conexión significativa —el sentido— que falta dentro. La cueva-laberinto del mundo como un laberinto abierto por todos los lados y partes: por arriba y por abajo, a derecha e izquierda, transversalmente. Pero su ingravidez señala la flotación de los valores propia de la modernidad en crisis: la posmodernidad discurre sobre la volatilidad de todo, un discurso que debe ser compensado con el contrapeso de una nueva implicación. Precisamos una hermenéutica ecuménica capaz de implicar al propio mundo en una empresa más amplia: la cosmoización. Pues ya no sirve la mera mundialización predicada por los sociólogos que, como A. Giddens, intentan reaprovechar el desanclaje propio de la modernidad —la deslocalización del hombre— para relocalizarlo en un contexto mundial. Si el desanclaje actual conduce a la mundialización, un necesario nuevo reanclaje lleva inexorablemente a la cosmoización, es decir, a una recolocación transmundana. Éste es el reto de los próximos siglos, en el que se trata de anclar los significados humano-mundanos que se han quedado estrechos en la sintaxis significacional del cosmos: es la diferencia de uso entre una razón racional (funcional, intramundana, irrelacional) y una razón simbólica (relacional).

La democracia que debe corresponderse con un tal proceso de mundialización/cosmoización no puede ser meramente formal o consensual-abstracta, sino participativa —un concepto casi místico que pertenece al ámbito del *consensus* religioso—. No se trata de una extrapolación: el circunspecto K. Kosik ha podido hablar de democracia metafísica en nuestros días. Pero para ello la clásica hermenéutica cerrada del hombre en su mundo que arriba a H. G. Gadamer, ha de convertirse en la hermenéutica relacional del hombre en el cosmos que arriba a M. Scheler: pues en el cosmos reside el alma del mundo, la cual ocupa un ámbito transmundano y transhumano, lo que está de acuerdo con todas las tradiciones mistéricas. En esta cosmovisión que sobrepasa la ya caduca mundovisión del hombre encerrado en su cueva clausurada, el nuevo mundo-laberinto que navega en el espaciotiempo sideral debería aportar asimismo una nueva visión universal, que podríamos redefinir como *unidiversal*. Pues si la genialidad griega está en haber mediado entre lo irracional y lo racional, y la sublimidad cristiana está en haberlo hecho entre la trascendencia y la inmanencia, ahora nos correspondería mediar entre el mundo y el cosmos, así pues entre lo intramundano y lo transmundano, lo típico y lo arquetípico, la realidad inmediata y la realidad simbólica, la historia de las cosas y la historia del alma[20].

En este punto no compartimos el desaforado pesimismo spengleriano sobre la radical imposibilidad de remediar los dualismos que

20. Cf. al respecto E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, así como *Eranos-Jahrbuch*, 14 (1946); 51 (1982); 55 (1986); y 57 (1988). Asimismo A. Giddens, *Las consecuencias de la modernidad*, y K. Kosik, en *Claves* 44.

desgarran al hombre, concordando con J. Campbell en su posibilidad de mediación (relativa), si bien no a través de su superación —como suele pensar él— sino a través de su asunción y correlación, ya que conforman nuestra identidad diferenciada o *didentidad* (el vocablo es mío). El ejemplo de la *universidad* traído por el propio Spengler, prueba precisamente contra él mismo que ha sido posible mediar los contrarios clásicos: la nobleza y el sacerdocio, el castillo y el templo, la acción y la contemplación, la civilización y la cultura. Pero la universalidad concreta que ejemplifica/ejemplariza la universidad sólo tiene sentido si la propia universidad se autoconcibe como *unidiversidad*, o sea, como diversificación de la unidad de sentido. El modelo que subyace en tal concepción es el modelo que Jung concibió como *individuación*, en el que el hombre se hominiza a raíz de un proceso de diferenciación de su mismidad latente, pero sin perderla de vista como referencia aferente. Ahora bien, la individuación se diferencia nítidamente de la individualización, ya que no es separación /distinción (abstracción), sino concreción/concreación posibilitada precisamente por la religación del yo (individual) con el Sí-mismo (*Selbst*) transpersonal, así pues, del hombre con el cosmos. Una problemática bien conocida por nuestro Unamuno cuando se plantea salvaguardar la identidad más íntima en el seno de la más radical diferencia: la divinidad. En la tradición mística, la relación del hombre individual con la divinidad se presenta como la relación de la intimidad humana con su más íntimo (*Deus intimior*), al modo como la individual gota de agua se conecta en el hinduismo con el agua de la divinidad oceánica omnipariente (*omniparens*) [21].

Podríamos asimismo ejemplificar dicha implicancia con el intrigante mito de los indios Pawnee, en el que un carismático chamán joven desplaza al viejo hechicero cultural tras realizar un viaje iniciático y pasaje heroico a través del mundo vegetal y animal, hasta alcanzar su propia identidad. Se trata de un viaje retroprogresivo, en el que se incorporan andróginamente las fuerzas matriarcal-naturalistas que, una vez implicadas, le servirán para arribar a sí mismo y desplazar al viejo poder caduco patriarcal. Frente a ello, sin embargo, no se trata en nuestro caso de desplazar violentamente nada ni nadie, sino de emplazarlo: pues si el totemismo exento de *mana* lleva a una diferenciación abstracta (distinción representada por el culturalismo del viejo chamán), el *mana* sin articular totémicamente conlleva el riesgo de regresión naturalista (representada por el chamán joven). En el mito se da una confrontación de los contrarios, y no su afrontamiento o mediación, tal y como ha sido reclamado por nosotros más arriba (cf. *supra*).

Esta problemática general se expresa simbólicamente en la conocida obra de T. Mann que, filmada por Visconti y musicada por Mahler, se presenta como la réplica moderna del *Banquete,* de Platón. Podríamos

21. Cf. san Agustín, *Confesiones*; M. de Unamuno, *Diario íntimo*; R. Panikkar, *Anthropos*, 53-54.

considerar esa obrita —*Muerte en Venecia*— como el *Simposio* contemporáneo, ya que en ella se plantea la cuestión radical del *eros* como arquetipo de toda mediación. Eros, en efecto, es el dios más joven y el más viejo, fungiendo en nuestro imaginario cual fuego a cuyo contacto se despierta nuestra conciencia, tal y como se representa en el mito bíblico del pecado original (*Génesis*). Pero el amor es, como el fuego, positivo y negativo, vivificador y devastador; en efecto, su presencia benévola es vital, pero su exceso —sea por ausencia, sea por saturación o excedencia— es mortal. Por eso simboliza adecuadamente el bien y el mal, el acogimiento y la soledad, la afección y la infección. En este sentido, el amor (alado) puede considerarse como el arquetipo de la vida, siempre que integremos en su concepto el desamor o miedo a perder el amor. Entonces el amor —y el pánico como desamor— lo rige todo, como ya adujeran Dante y Freud. Pero la obrita de Mann analiza las actitudes modernas frente al *Banquete/Simposio* platónico: se trata de un desplazamiento mental del eros cosmogónico antiguo (enraizado en el cosmos) al eros mundano (moderno) dualizado entre el bien y el mal, la vida y la muerte, la alteración y el ensimismamiento.

En ello estamos, tratando de suturar culturalmente nuestra fisura a través de un lenguaje mediador sólo atisbado [22].

22. Para esa mediación remito a mi obra *Visiones del mundo*, Deusto-Bilbao, 1995.

ARTICULACIÓN Y DESARTICULACIÓN DE LAS CULTURAS

Guillermo de la Peña

I. INTRODUCCIÓN

Herder hablaba del panorama de la humanidad como de un «jardín florido» y compartimentado: cada pueblo desarrollaba su propio *genio* (*Geist*), de acuerdo al nicho geográfico donde crecía y a su historia propia e irrepetible; y la cultura —arte, lengua, ritual, sabiduría popular— era la expresión de este *genio* (Barnard, 1969). Doscientos años más tarde, la metáfora nos parece inapropiada: lejos de presentar límites claros y distintos, las expresiones culturales se entrecruzan, amalgaman y mezclan, a veces en forma vertiginosa. Incluso la expresión «cultura nacional», que hace unos cincuenta años, por su asociación con el poder de los estados, resonaba con significados de estabilidad, se ha puesto en tela de juicio. ¿Tienen más presencia y fuerza los emblemas nacionales que los símbolos publicitarios de las compañías transnacionales, las «estrellas» de los medios masivos de comunicación o los mensajes de los juegos electrónicos? ¿No debemos resignarnos a sufrir los efectos destructivos, homogeneizantes —y adocenantes— de la llamada «globalización»?

Es importante no simplificar el problema. La globalización no implica realmente homogeneización o difusión universal y multilateral. Tal vez las nuevas enfermedades (el SIDA es el ejemplo paradigmático) se propaguen por doquier, junto con la publicidad de Coca-Cola; pero no se propagan del mismo modo —más bien se concentran y exclusivizan— la riqueza o la información estratégica. Aun la propia universalidad del mercado conlleva posibilidades casi infinitas de diferenciación de los mensajes, así como de los modos de recepción de ellos (Hannerz, 1992). La «hibridización cultural» (García Canclini, 1990) de nuestro tiempo implica yuxtaposición (y relativización) de símbolos, con más frecuencia que desplazamiento y fusión; y esa yuxtaposición no ocurre «porque sí», sino como expresión de un proceso de lucha hegemónica. Si cualquier estudio

de los símbolos a través del tiempo lo es también «de las vicisitudes de la confrontación en las relaciones humanas» (Fernández, 1991, 125), el estudio de la cultura en la época de la globalización nos refiere a la conflictiva negociación del significado en los escenarios de la vida cotidiana, en cuanto éstos incluyen símbolos que expresan tanto interdependencia y subordinación como autonomía y resistencia con respecto a escenarios supralocales y supranacionales.

En un sentido básico, el problema de la relación entre la globalización y la variabilidad cultural es análogo a la cuestión que desvelaba a los antropólogos en décadas pasadas: la articulación entre las culturas locales (regionales, étnicas) y la cultura estatal-nacional, y la (¿concomitante?, ¿probable?, ¿evitable?) desarticulación interna de las primeras. La diferencia es que los estados nacionales ya no son necesariamente los protagonistas privilegiados de la historia político-cultural (Hobsbawm, 1990): las posibilidades de generar y procesar mensajes se multiplican en proporción geométrica. Sin embargo, sostengo que el análisis contemporáneo de la cultura aún requiere el examen de los procesos de formación nacional, aunque teniendo en cuenta la presencia multiforme de matrices transnacionales de asignación de poder y construcción de significado. En este ensayo me interesa sobre todo examinar la dialéctica articulación/desarticulación en las llamadas culturas indígenas de la América Latina, donde el papel de las políticas estatales es todavía dominante (Adams, 1991).

La primera mitad de este ensayo se ocupará de las discusiones en la teoría antropológica sobre la variabilidad cultural, el fenómeno nacional y la diversidad étnica. La segunda mitad explorará las maneras en que la historia cultural latinoamericana ejemplifica los problemas teóricos expuestos. Finalmente, se examinarán los aspectos específicos de la pluralidad cultural y étnica de América Latina en la época de la globalización.

II. LA VARIABILIDAD CULTURAL: CUESTIONES DISPUTADAS

El concepto de *cultura* se opone al de *naturaleza*; sirve para nombrar el cúmulo de conocimientos, técnicas, creencias y valores, expresados en símbolos y prácticas, que caracteriza a cualquier grupo humano, y que suele transmitirse —aunque no mecánicamente— en el tiempo (de una generación a otra) y en el espacio (de un lugar a otro). Este concepto ha sido herramienta central de la Antropología desde su establecimiento como disciplina científica; y ha servido al mismo tiempo para definir su objeto de estudio. Empero existen importantes desacuerdos en lo que se refiere al principio de estructuración en la cultura y a la explicación de su variabilidad espacial y temporal.

Al rayar el siglo XX, la discusión principal se daba entre la escuela evolucionista y la historicista-cultural. El evolucionismo había dominado el pensamiento decimonónico acerca de la cultura, sobre todo en el

ámbito anglosajón. Su postulado principal era que la vida material e intelectual de un grupo humano correspondía al lugar que ocupara en una trayectoria definida por la progresión hacia formas cada vez más integradas y complejas. Ya fuera que el factor determinante en esta progresión lo constituyeran las ideas jurídicas (Maine, 1960), la tecnología y la capacidad adaptativa (Morgan, 1877) o las «fuerzas de producción» (Engels, 1942), el entendido fundamental era que el mismo esquema evolutivo podía aplicarse a todas las sociedades y a la explicación de las variaciones entre ellas.

En contraste, el pensamiento etnológico desarrollado en el mundo intelectual de lengua alemana y francesa (*e.g.* Ratzel, 1898-1898; Van Gennep, 1908-1914) destacaba la necesidad del estudio detallado de las peculiaridades de los *rasgos* y *complejos* (patrones, configuraciones) de cada cultura, cuyo dinamismo no podía obedecer a ningún esquema preestablecido. Una variante clave de este tipo de pensamiento, el difusionismo, colocó la explicación del cambio en los múltiples y azarosos préstamos interculturales. Desarrollada por Schmidt (1912-1955), la teoría de los *círculos culturales* buscó sistematizar el estudio de la difusión cultural a partir de núcleos de irradiación que iban creando un área de influencia estable. En los Estados Unidos, Boas (1963; 1955) dio a las ideas difusionistas una formulación más precisa; su concepto de *área cultural* rompía con los aspectos más deterministas de los círculos culturales (admitía la posibilidad de varios centros de irradiación simultánea y de la invención como fuente de transformación) y construía su objeto de estudio como una síntesis irrepetible de adaptación ecológica, difusión y creación. En América Latina, el concepto de área cultural se daría a conocer a través del brasileño Gilberto Freyre, alumno de Boas en la Universidad de Columbia, y del mexicano Manuel Gamio, también su alumno en Columbia y en la Escuela Internacional de Etnología y Arqueología Americana, fundada en la Ciudad de México en 1910. Algunos de los becarios y tutores de esta Escuela realizarían más tarde trabajos en el mundo andino, y dejarían ahí también la impronta boasiana.

El evolucionismo y el historicismo culturalista coincidían en la tesis de la unidad del género humano; pero el segundo postulaba un relativismo incompatible con la idea de progreso. Tal postulado fue asimismo aceptado por la escuela funcionalista, surgida en Gran Bretaña en la década de 1920. Sin embargo, Malinowski (1961), abanderado de esta escuela, criticó duramente a evolucionistas y difusionistas por sus reconstrucciones supuestamente históricas que se basaban más en conjeturas que en información sólida. En sus sorprendentes libros sobre los «salvajes» de las Islas Trobriand, la cultura se estudia sólo en tiempo presente (el «presente etnográfico») y se explica no como un repositorio de sedimentos del pasado o préstamos aleatorios sino como algo vivo y moldeable, integrado en función de las necesidades biológicas, instrumentales y sociales de los miembros del grupo. Si las principales influencias filosóficas del evolucionismo eran el racionalismo de la Ilustración y el positivismo de Comte y Spencer, y si

el idealismo herderiano lo era del historicismo cultural, el pensamiento de Malinowski se inspiraba en el empirismo y el pragmatismo anglosajones. La otra variante (también británica) de la misma escuela, conocida como estructural-funcionalista, tuvo como profeta a Radcliffe-Brown (1952), cuya fuente principal de inspiración era Durkheim, aunque tamizado por el empirismo de Locke. En esta variante el concepto central era el de *estructura social*: el conjunto de normas e instituciones interdependientes que canalizan y sancionan la conducta aceptable. Para explicar la lógica de estas normas e instituciones no se debe recurrir a una teoría de las necesidades, ni a sus antecedentes históricos, sino a su papel en el mantenimiento del orden social. La cultura, entonces, se estudia bajo dos perspectivas: 1) como el conjunto de las expresiones arbitrarias de las instituciones. Por ejemplo, el vínculo matrimonial puede expresarse por un anillo o por una forma de vestir; pero no interesa estudiar tal expresión en sí misma; lo que interesa es entender las expectativas de conducta implicadas (no sólo entre los cónyuges sino entre sus respectivos grupos de parientes) y su consistencia con otras instituciones (económicas, religiosas, políticas...). 2) Como las «representaciones colectivas» propias de una sociedad, donde se despliegan y justifican las expresiones institucionales en cuanto iconos y símbolos públicos (Durkheim, 1912).

La importancia de poseer un marco para analizar la sociedad, así como la efectividad de las monografías de los discípulos de Radcliffe-Brown (Fortes, Evans-Pritchard, Nadel, Forde, Gluckman...), influyeron en que incluso los antropólogos estadounidenses que seguían estudiando «patrones culturales» adoptaran parcialmente un enfoque socio-estructural. Tal eclecticismo se vio favorecido por los estudios del impacto del colonialismo en los llamados *pueblos primitivos*, conceptualizado como *contacto cultural* en el mundo británico y como *aculturación* (o *transculturación*) por los estadounidenses. La mayoría de estos estudios centraban la atención tanto en la *forma* y el *ethos* como en la estructura y la función (Redfield, Linton y Herskovits, 1936); sin embargo, concebían las culturas —muy *malinowskianamente*— como *mundos autónomos*, y reducían el proceso histórico del colonialismo a una serie atomística de contactos indeterminados (Roseberry, 1989, 82-87). Hubo, por supuesto, algunos brillantes intentos de síntesis, como el estudio de Robert Redfield de la península de Yucatán (1941), que buscó la relación sistemática entre la difusión de innovaciones y la complejidad social en un ámbito regional, y no se limitó a enumerar rasgos «originales» y «modificados» o «sustituidos»; pero incluso esta obra adolecía de una gran ingenuidad histórica. Durante la década de 1960, el concepto de aculturación se vincularía a una nueva moda: la de la búsqueda de la *modernización*, que resucitaba la creencia evolucionista en el progreso.

Los años de la segunda postguerra atestiguarían el resurgimiento de un evolucionismo de distinto cuño, en el contexto de una renovación crítica de la investigación arqueológica. Ésta dejaría de ser una «arqueología de objetos» para volverse una «arqueología de asentamientos»,

orientada al estudio de los procesos de complejidad social. Los nombres básicos en este resurgimiento son Gordon Childe (1951), Leslie White (1959) y Julian Steward (1955). Pero los neoevolucionistas ya no postulaban un esquema único; hablaban de «multilinealidad» y distinguían entre «evolución general» (las tendencias globales detectadas en el pasado, que permitían por ejemplo inducir cuatro grados básicos de complejidad sociopolítica: banda, tribu, jefatura y estado) y «evolución particular», que era la trayectoria específica y no predecible de una sociedad. Además, prestaban atención privilegiada a «la cultura material» (las técnicas productivas y de obtención de energía, los artefactos) y a las formas organizativas y expresivas directamente vinculadas con aquélla (lo que Steward bautizaría como *núcleo cultural*). Esto permitió formulaciones bastante precisas de una teoría materialista sobre los procesos de cambio en la cultura, unida a un replanteamiento del concepto boasiano de área. Con todo, tal teoría, muy exitosa en los análisis de las transformaciones de largo plazo en sociedades preindustriales, resultaba problemática en las pesquisas sobre las interrelaciones entre la cultura de esas sociedades y la del llamado *mundo occidental*, sobre todo a partir de la formación de los imperios coloniales y la expansión industrial. Como en el caso del enfoque centrado en la aculturación, el neoevolucionista requería una teoría de la historia para abordar el tema de la dinámica de la cultura en sociedades complejas e interdependientes.

A riesgo de simplificar, postularé que han surgido, a partir de 1970, dos grandes vertientes teóricas sobre este tema crucial, que podemos denominar simbólica y dialéctica (Ortner, 1984). La primera abreva en fuentes herderianas y boasianas; su profeta fue Lévi-Strauss (1958; 1962a) y sus paladines son Geertz (1973; 1983), Turner (1967; 1969) y Sahlins (1976; 1985). En la construcción de su objeto, los aspectos simbólicos de la cultura no sólo gozan de *status* privilegiado sino también de autonomía. Así, la lógica propia de cada cultura —la que subyace en los símbolos— se entiende como una estructura de categorías cognitivas que ordena el mundo (Sahlins); o como un universo de significados, jerarquizado a partir de símbolos dominantes, que informa la acción humana y es reproducido por ésta (Geertz); o bien como un modelo valorativo que conduce a los miembros de una sociedad dada a través de las fases críticas de su existencia individual y colectiva (Turner). Para este análisis, los «lugares» estratégicos son el mito y el ritual; en ellos, con eficacia durkheimiana, las categorías y símbolos se articulan, dramatizan y vuelven parte del bagaje ontológico de los sujetos sociales. Sin embargo, a diferencia de los planteamientos de Boas y Malinowski, los nuevos enfoques no postulan mundos coherentes y redondos; la propia lógica simbólica se despliega en oposiciones internas y externas, sólo resueltas por mediaciones que a su vez conducen a oposiciones nuevas (Lévi-Strauss, 1962b). Ahora bien: la historia humana es *culturalmente* interpretada y vivida; los acontecimientos —catástrofes, conquistas, inventos, adaptaciones ecológicas, propagación de novedades, etc.— se vuelven historia al ser ingresados por la gen-

te en la continuidad de los esquemas simbólicos y sus oposiciones inherentes. Éstos no son inmutables; pero, al canalizar la interpretación del presente y del pasado, modelan (o incluso «programan») también las reacciones de los seres humanos a los acontecimientos (Geertz, 1973, 251; Ortner, 1990). Así, el cambio cultural —el cambio de esquema— parte necesariamente del esquema mismo; y la historia no consiste en una serie de rupturas sino en la combinación dinámica de nuevos y viejos motivos.

La visión dialéctica de la historia y el cambio cultural parte de la tradición marxista y recoge aportaciones del pensamiento neoevolucionista, sobre todo en la obra de autores como Wolf (1982; 1984) y Mintz (1974). Rechaza la separación tajante entre «lo simbólico» y «lo material»; o, más bien, concibe tal oposición como mediada por un proceso global de transformación del orden social. A su vez, el concepto de orden social, aunque de raíz durkheimiana, implica una continua construcción y negociación: con base en el análisis del proceso de división social del trabajo y de sus formas de control y movilización, supone la existencia de desequilibrios causados por conflictos de intereses y desigualdad de poder. El mundo simbólico (cognitivo y valoral) no es visto como un mero epifenómeno del orden social, ni como un «programa» anterior a él: se construye y se negocia conjuntamente. Un contraste clave entre la vertiente simbólica y la dialéctica es el mayor peso analítico que se da en la segunda a la construcción misma de los esquemas de significado por actores sociales con intereses distintos y poder diferencial (Roseberry, 1989, 24-29). Esta construcción incesante constituye el *proceso hegemónico* (Gramsci, 1971): la dominación requiere que el orden social se defina y codifique de acuerdo con los intereses de los actores dominantes (para que tales intereses aparezcan como «naturales» o «de sentido común»); pero siempre encontrará definiciones alternativas de los actores subalternos, que tendrán que ser negociadas, en mayor o menor medida, de acuerdo con las capacidades de éstos (Williams, 1977, 109-112; Bourdieu, 1977, 168-169; Roseberry, 1994). Con todo, los intereses de los actores no deben sólo interpretarse en términos económicos o de beneficio inmediato, ni reducirse a motivaciones individuales; por el contrario, incluyen expresa o tácitamente las concepciones de lo que es legítimamente aceptable en la convivencia: lo que algunos autores han denominado «la economía moral» (Thompson, 1979). Por ello, los propios límites de «una sociedad» y «una cultura» se elaboran en el contexto de la construcción de la hegemonía: implican la pugna por «la invención de una tradición» (Hobsbawm y Ranger, 1983) que se proclama como característica de una comunidad real o «imaginada» (Anderson, 1983).

III. CULTURA NACIONAL, ETNICIDAD, GLOBALIZACIÓN

El problema de «la nación moderna» (o «el estado nacional») ha preocupado por igual a los teóricos simbólicos y a los dialécticos. Uno de los

rasgos distintivos de esta forma estatal es la pretensión de crear una cultura nacional homogénea. Para Geertz (1973, cap. 10) tal proceso consiste en que las *lealtades primordiales* (parentesco, etnicidad, religión) se retiran de las representaciones de la esfera pública; ésta, entonces, se define por las lealtades hacia el estado (proclamadas como superiores) y por la lógica de los símbolos nacionales, los cuales pueden ser inéditos o bien recrear antiguos emblemas imbuidos de significados nuevos, como la Virgen de Guadalupe en México o la *menorah* en Israel (Turner, 1974, 152-154; Handelman y Shamgar-Handelman, 1990). En un comienzo, la viabilidad de los símbolos nacionales depende de la presencia de líderes *carismáticos* que apelan a la unidad en contra del colonialismo, y a la búsqueda de un mejor nivel de vida y una nueva dignidad ante las demás naciones (Geertz, 1973, cap. 9); pero, pasados los primeros fervores, las lealtades primordiales se convierten en fuerzas centrífugas, especialmente si las promesas resultan insatisfactorias. A su vez, para el enfoque dialéctico, el estudio de la cultura nacional plantea una doble pregunta: 1) en qué condiciones una élite gobernante logra crear un idioma de identidad común, sin que obste la exclusión *de facto* de ciertos grupos sociales del acceso a bienes estratégicos, y 2) cómo los grupos subalternos pueden negar ese idioma, o bien utilizarlo en defensa de sus intereses. Lo que hoy en día llamamos *etnicidad* se refiere a la capacidad de ciertos grupos subalternos de plantear idiomas y tradiciones distintivas que guarden relevancia en los espacios públicos, frente a un estado que se arroga el monopolio cultural de esos espacios. No necesariamente implica dispersión o negación del estado; puede constituir la búsqueda de una forma específica de pertenencia.

¿Cómo formular, entonces, el problema de la relación entre la cultura nacional, la etnicidad y la globalización? Tal formulación exige recuperar otra noción más: la de *modernidad*, que ha sido parte esencial del bagaje ideológico de los estados nacionales emergentes (cf. Lerner, Coleman y Dore, 1968). En el pensamiento político de la Revolución francesa y la Independencia de los Estados Unidos, modernidad se asocia a la emancipación de los individuos de las tutelas corporativas y a la igualdad frente a la ley. En el pensamiento económico surgido de la economía política clásica, modernidad significa individualización mediante participación irrestricta en el mercado. En el pensamiento durkheimiano, significa la posibilidad de la individualización ordenada merced a una compleja división del trabajo. La «teoría de la modernización» eleva estos procesos a la categoría de tareas universales. Habría que añadir que el mecanismo que las posibilita formalmente es el estado nacional, por cuanto estructura y circunscribe las redes comerciales y crea ciudadanos cuya representación política no requiere de mediaciones. Con todo, cada estado establece un sistema de compartimentalización y exclusión, por el cual trata de proteger (tanto como controlar) sus mercados y de limitar su ciudadanía, al tiempo que construye esquemas simbólicos que justifican la particularización de los principios supuestamente universales. Así, la individualización

encuentra en la práctica numerosos obstáculos, y más en los estados surgidos del colonialismo, precisamente porque el acceso al mercado y a las instituciones públicas nunca es irrestricto; del mismo modo, las lealtades primordiales y sus expresiones persisten —a veces con bastante fuerza—, en dos sentidos: como refugios frente a la exclusión societal, y como intentos no individualistas de representación contrahegemónica. Paradójicamente, el estado nacional puede favorecer la fortaleza de los símbolos primordiales, si ha tratado de apropiárselos —selectivamente— para convertirlos en símbolos nacionales: lo que algunos autores llaman la «folklorización» y «exotización» de la cultura estatal (Urban y Sherzer, 1991, 10-11). En otras palabras, la cultura moderna-individualista-estatal-nacional nunca llega a desplazar totalmente a las culturas «holísticas» o «relacionales» —por ejemplo, las culturas étnicas—, donde el principal sujeto económico, social y político no es el individuo sino el grupo (Dumont, 1965). Huelga decir que la coexistencia resultante es difícil y a menudo conflictiva.

En este contexto, el proceso de globalización introduce variantes de peso. La novedad estriba en la acelerada multiplicación de las comunicaciones, en el crecimiento desmesurado de la información y, sobre todo, en que este proceso tiende a prescindir de la mediación privilegiada de las instituciones estatales, en favor de un mercado global crecientemente autónomo. La embestida neoliberal busca la minimización de la presencia estatal («desregulación») en favor del imperio universal de la oferta y la demanda. Si cobra vigor tal tendencia, el mercado, en su calidad de espacio o encuadramiento dominante de difusión cultural, convertirá a la cultura en algo «consumible» y «desechable» (Hannerz, 1992, 48); las fuerzas de la oferta y la demanda, o sus distorsiones (por monopolios y segmentaciones), determinarán la homogeneidad o heterogeneidad, la continuidad y el cambio en los contenidos y esquemas simbólicos. Empero la tendencia mercantilizante se ve contrarrestada, con diverso grado de éxito, por la persistencia de los encuadramientos estatales —la meta de la modernidad no se ha abandonado, ni la compulsión por crear la comunidad nacional independiente— y de las posiciones alternativas (por ejemplo, en términos étnicos) tanto al mercado como al estado. Lo que se ha llamado en la literatura reciente «nuevos movimientos sociales» tiene como una de sus características el aprovechamiento tanto de la debilidad de las fuerzas estatales que inhiben la diferencia cultural como de las posibilidades que ofrece el mercado. No obstante, pecaríamos de ingenuos si no calibráramos la asimetría inherente a las nuevas condiciones de producción y circulación cultural. El discurso de la autonomía del mercado *también* es parte del proceso hegemónico: protege y encubre los intereses de las fuerzas dominantes, incluyendo a las estatales; pero crea simultáneamente las grietas por donde penetran intereses opuestos (Hannerz, 1992, cap. 4; Lomnitz-Adler, 1993).

Otro fenómeno característico de la era de la globalización y el neoliberalismo es la difusión del discurso de los *derechos humanos* y su apropia-

ción por actores diversos en el contexto de la lucha por la hegemonía. El postulado de la igualdad de los individuos y de su capacidad inherente de representación llevó al principio de libre asociación, y éste a la negociación de espacios públicos cada vez más amplios, donde pudieron formularse y plantearse los derechos de las minorías (Touraine, 1994). Tales derechos, en los países democráticos europeos, se volvían relevantes de cara a la creciente inmigración de trabajadores extranjeros traída por la internacionalización del mercado laboral; en los Estados Unidos, a los inmigrantes se unían dos importantes minorías endógenas: los indios y los negros. En América Latina, el concepto de minoría se introdujo en el contexto de una crítica radical al racismo, al etnocentrismo y a las prácticas etnocidas de las élites económicas y políticas (Harris, 1964; Stavenhagen, 1979), y condujo a un replanteamiento de la definición de los derechos ciudadanos: éstos ahora incluyen el derecho a la diferencia cultural. De nuevo, el estado ha usado este replanteamiento en su favor (al proclamarse como el único capaz de garantizar los derechos emergentes), pero al hacerlo posibilita la subversión de su propio discurso hegemónico. Por otra parte, la problemática de los derechos humanos se discute en forma privilegiada en organismos internacionales (la ONU es la más importante) que generan normas supraestatales; pero, al situarse frente a estas normas (aun aceptándolas), los estados nacionales reafirman su propia identidad y las traducen a instituciones donde ellos no pierdan la jurisdicción ni la soberanía.

IV. CULTURA INDÍGENA Y PODER EN AMÉRICA LATINA: DE LA COLONIA A LA NACIÓN

Los conquistadores y cronistas europeos llamaron «indios» a los pobladores de las tierras invadidas, y los clasificaron de acuerdo con su complejidad cultural y política. Así, hablaban de «indios bárbaros» e «indios de policía». Los primeros, habitantes de las llanuras norteamericanas y de las selvas amazónicas, formaban bandas y tribus nómadas, y sus instituciones de gobierno, de tan simples, eran casi invisibles. Los segundos, agricultores sedentarios, presentaban instituciones de gobierno desarrolladas. Destacaban las formas comprehensivas de gobierno Inca (en los Andes) y Azteca (en Mesoamérica), estados propiamente dichos: «imperios», según los españoles. Empero había también formas intermedias —*jefaturas*, para la antropología neoevolucionista—, que fueron bautizadas como «señoríos», «reinos» o «behetrías» (De Acosta, 1940). Algunos de ellos habían sido subordinados por la expansión azteca o inca; pero mantenían una autoridad y una cultura característica. En el mundo incaico o Tahuantinsuyo, cada unidad política subordinada era regida por un señor (*kuraka* o *mallkú*) y estaba dividida en mitades, las cuales a su vez constaban de varios *ayllus* o parentelas localizadas, que poseían derechos sobre tierra situada en varios niveles («archipiélagos de control vertical») para aprovechar mejor la diversidad de nichos ecológicos (Murra, 1975). El

quechua era la *lingua franca*, pero existían lenguas regionales (el aymará en Bolivia, el mochica en Perú, los sistemas de filiación macrochibcha en Ecuador, etc.) (Rowe, 1947; Murra, 1984). De modo análogo, en la Mesoamérica tributaria del *tlatoani* o emperador azteca, el *teuctli* era el jefe de una casa noble o *teccalli* que ejercía jurisdicción sobre un conjunto de comunidades campesinas o *calpulli*; y el nahua era la lengua predominante pero no la única (Carrasco y Broda, 1978; León-Portilla, 1984). En ambos imperios, las instituciones globales de gobierno tenían como una de sus tareas la realización de obras públicas (hidráulicas y de transporte), que aseguraban la producción agrícola y su circulación. Por ello, ciertos autores encuentran analogías entre los Andes y Mesoamérica por un lado y por otro el *modo de producción asiático* del análisis marxista (Palerm, 1980; Carrasco, 1982).

A las distintas condiciones de la población aborigen correspondieron distintas estrategias de colonización (Service, 1955). Los «indios de policía» fueron reducidos a *comunidades corporadas* que facilitaban el cobro de tributo y servían como repositorios de trabajo forzado; los señoríos desaparecieron formalmente como unidades políticas; la antigua clase dirigente perdió sus prerrogativas o fue absorbida por el mundo español; las nuevas autoridades comunitarias limitaron sus funciones a la administración de las tierras de comunidad y a la organización de las fiestas de la religión impuesta por los conquistadores (Zavala y Miranda, 1954; Wolf, 1956; Gibson, 1964; Kubler, 1947; Spalding, 1984; Elliott, 1984). Tal cataclismo y reestructuración no pueden ser descritos en términos de un intercambio de «rasgos» y «patrones» culturales: el orden social de la Colonia se propuso borrar por la fuerza las categorías de pensamiento, los esquemas de significado, las concepciones del pasado, los límites de los pueblos, e implantar nuevos códigos para entender, evaluar e imaginar la realidad. En cuanto a los «indios bárbaros», habitantes de las fronteras de los antiguos imperios, su reducción resultaba mucho más difícil. En muchos casos, la ocupación de sus territorios se llevó a cabo simplemente como una guerra de expulsión y exterminio; en otros, la colonización de frontera creó dos instituciones específicas, la misión y el presidio, de efectos más lentos y contradictorios que las comunidades corporadas (Spicer, 1962).

En muchas de las relaciones y crónicas de los misioneros y conquistadores, el mundo previo se describía como dominado por el demonio y el caos (Esteve Barba, 1964). A esta versión se opuso la «visión de los vencidos» (León-Portilla, 1959 y 1964): las tradiciones orales y escritas que denostaban la violencia de los conquistadores y reconstruían imágenes positivas de «lo indio». Al integrar una cultura de resistencia, las imágenes positivas justificaban levantamientos nativistas, sobre todo en los señoríos periféricos de los antiguos imperios: la endémica guerra araucana a lo largo del siglo XVI, la rebelión cazcana en la Nueva Galicia en 1540, el levantamiento maya de 1547, el zapoteca de 1550, la rebelión huari en Ayacucho en la década de 1560 (Wachtel, 1984). Pero la resistencia cul-

tural también se reproducía en mitos comunitarios, así como en recuperaciones sistemáticas del pasado por indios hispanizados y mestizos descendientes de la nobleza prehispánica. En el México central, Hernando Alvarado Tezozomoc, Fernando de Alva Ixtlixóchitl, Juan Bautista Pomar y Diego Muñoz Camargo son cuatro autores de finales del siglo XVI que, aunque cristianos y súbditos leales de la Corona, elaboraron historias bien informadas donde la gloria del imperio y sus señoríos, el heroísmo de los nobles aztecas, texcocoanos y tlaxcaltecas contrasta con la destrucción irracional traída por los invasores (Gibson y Glass, 1975; Florescano, 1994, 370-390). Si estos escritores empleaban tanto el castellano como el nahua, otros, como Domingo Chimalpahim Quauhtlehuanitzin, sólo escribieron en el segundo idioma. Junto a ellos, docenas de cronistas y sabios locales anónimos confeccionaron obras manuscritas y pictográficas; en ellas, al recopilar tradiciones y conocimientos de un mundo plausible, enarbolaban un tejido de imágenes opuestas al desprecio del europeo (Gibson, 1975; Glass, 1975; y Edmonson, 1985). Del mundo maya se conservan tres textos capitales: El *Popol Vuh* o *Libro del Consejo*, *El libro de los libros del Chilam Balam* y los *Anales de los Cakchiqueles*. La práctica de la escritura estaba menos difundida en los Andes; pero surgieron tres autores señeros: El Inca Garcilaso de la Vega, Felipe Waman Poma de Ayala y Juan de Santacruz Pachacuti. Garcilaso quería ser reconocido como un noble en el mundo español en virtud de su descendencia de la nobleza inca; escribió sus *Comentarios reales* (1605-1613) para resaltar la legitimidad del civilizado gobierno incaico, cuyo final violento culminó con el descuartizamiento en 1569 de Tupac Amaru I, el último emperador cusqueño (Flores Galindo, 1987, 50-56). Según la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), de Waman Poma, la civilización andina había alcanzado su punto máximo antes de la expansión de los incas; y la bárbara conquista española no hizo más que continuar la labor destructiva del Tahuantinsuyo. Waman Poma aceptaba el cristianismo y la autoridad del rey (a quien dirige su escrito); pero rechazó la práctica de gobierno civil y eclesiástico del virreinato (Adorno, 1986). En cuanto a Pachacuti, a él se debe la preservación de textos quechua que narran la consolidación del imperio (Rowe, 1947, 196).

Existió, desde comienzos de la colonia, un conjunto de lecturas alternativas de la historia y del presente, construido por los indios y los mestizos, que —pese a la represión de las autoridades— conllevaba la posibilidad de una elaboración simbólica propia y de un reacomodo de las categorías ideológicas de legitimidad. Aunque bautizados, muchos indios no abandonaron del todo las antiguas creencias y prácticas: en el México central, usaban el término nahua *nepantla* (en el medio), para referirse a su dualismo religioso (Klor de Alva, 1982). Varios autores han documentado un exitoso sincretismo: por ejemplo, Aguirre Beltrán, en su espléndido *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la sociedad colonial* (1960) analiza el complejo de creencias conocido como *nahualismo* en la sociedad novohispana, trazando sus componentes americanos, europeos

y africanos; asimismo, demuestra la prolongada vigencia de los conocimientos sistemáticos de los indígenas sobre herbolaria. El mismo Aguirre Beltrán (1986) realiza una sugerente comparación para el señorío de Zongolica, en la sierra veracruzana, entre el simbolismo de las toponimias nahuas de poblados y lugares geográficos, y los mitos y leyendas asociadas a los santos patronos impuestos por la colonización. Las fiestas religiosas cristianas desplegaban iconos de significado dualista; además, las danzas asociadas a las fiestas, aunque modeladas por los misioneros en coreografías europeas, como la Danza de Moros y Cristianos, introducían las figuras del Inca o el Emperador Azteca, y de sus guerreros: figuras de oposición, vistas en luz favorable. En las ceremonias se podía recrear la imagen de la comunidad: no como sujeción pura sino como matriz de identidad y cooperación horizontal (Warman, 1971; De la Peña, 1980, 65-77; Millones, 1993). Pese al reacomodo poblacional y al cuidadoso diseño de los pueblos indios ordenado en el Perú por el virrey Toledo y, en la Nueva España, por el virrey Velasco, se conservaron las referencias territoriales y paisajísticas. En ciertas áreas andinas, como Norte del Potosí, persistió el ayllú como «archipiélago» ecológico; y la difícil administración de estos ayllús permitió la continuidad de la aceptación de los *kurakas* (Platt, 1982, 26). Análogamente, en la Nueva España, la división del trabajo colonial se sustentó en la reproducción de los antiguos sistemas de organización del trabajo para obras comunitarias y estatales (*tequio, coatequil*) (Rojas, 1987). Los renovados esfuerzos de los indios por recuperar —y falsificar— los *títulos primordiales* de sus tierras implicaban la voluntad de «reconstruir su memoria histórica bajo las condiciones opresivas de la dominación» (Florescano, 1994, 369). Y la pervivencia de los sistemas de agricultura indígena, enriquecidos pero nunca desplazados por plantas y técnicas del Nuevo Mundo (Palerm, 1967; Crosby, 1977), era la condición de posibilidad para que la fuerza de trabajo de los indios pudiera a su vez reproducirse.

Así, el orden social colonial incluía la existencia de un mundo cultural indígena de claros contornos espaciales y ocupacionales. Desde el poder español, este mundo se construía en términos de subordinación económica y política y retraso civilizatorio; desde las comunidades, como vehículo de sobrevivencia y resistencia a la dominación. En el siglo XVIII, las insurrecciones ya no fueron nativistas (para volver al «estado original») sino para afirmar la forma de vida comunitaria, que incluso se presentaba como la auténticamente cristiana en los levantamientos novohispanos de Chiapas, en 1712; Tulancingo, en 1769; Zimatlán, en 1772; etc. (Taylor, 1979, 113-151). La gran rebelión andina de 1780, aunque tuvo componentes independentistas y de alianza con los mestizos y los criollos, se justificó fundamentalmente en la defensa del mundo indígena coetáneo. José Gabriel Tupac Amaru, quien exigía la creación de una Audiencia en Cusco, bajo control de los andinos, así como la igualdad jerárquica de los alcaldes indios y los criollos, era acatado como descendiente del Inca (O'Phelan, 1985; Flores Galindo, 1987, cap. 4); y sus

aliados aymara Tupac y Tomás Katari representaron a las comunidades que se oponían a la intromisión de los mestizos en los puestos de autoridad local (Platt, 1982, 30). Por su parte, la magnitud de la guerra insurgente mexicana (1810-1820), con todo y su liderazgo criollo, no podría explicarse sin el apoyo de los indios que repudiaban el tributo y defendían la tierra de comunidad (cf. Tutino, 1987; Van Young, 1992).

Todo esto, lograda la independencia, planteaba una paradoja: las comunidades indias, factores irrecusables en la lucha anticolonial, resultaban un estorbo para las élites criollas de las naciones emergentes, sobre todo en la medida en que triunfaba una nueva ideología liberal y librecambista («moderna»). El más insigne ideólogo del temprano liberalismo mexicano, José María Luis Mora, propuso en la década de 1830 que se se desmantelaran las organizaciones comunitarias y que se usara, en vez del término *indio*, el de *pobre* o *menesteroso* (Hale, 1977, 224). Aunque la ideología independentista criolla se caracterizaba en parte por una reivindicación del «glorioso imperio destruido por los crueles españoles» —por ejemplo, en los escritos del mexicano Bustamante— (Brading, 1980), esto no implicaba ninguna imagen positiva del indio presente. Por el contrario: no eran raros los discursos abiertamente racistas (Flores Galindo, 1994, 228-231). Los héroes liberales no eran indios sino figuras ejemplares de la *historia patria* en un panteón republicano moderno (Hidalgo y Morelos, San Martín y Belgrano, Bolívar y Sucre, Mitre y Juárez), al estilo de la Francia postbonapartista (Brading, 1994). En el mejor de los casos, se veía la cultura de los pueblos indígenas a través de un prisma evolucionista unilineal; así, el positivista mexicano Francisco Pimentel las definía como resabios de etapas superadas de la humanidad (Favre, 1994, 956-958).

El embate contra la tierra y el gobierno comunal favoreció la expansión de las haciendas y empobreció a los campesinos. No acabó con la cultura india sino exacerbó su capacidad de resistencia, manifiesta de muchas maneras (Miranda, 1967). Las más violentas fueron las *guerrras de castas* (Yucatán y Oaxaca 1847, Puno 1868, Chimborazo 1871, Nayarit 1867-1872, Pihuamo 1870, Sonora [Yaqui] 1885..., etc.). El líder nayarita Lozada proclamó su intención de restaurar el imperio azteca; igualmente, el guerrillero peruano Rumi Maqui (en 1915) se declararía restaurador del Tahuantinsuyo. Pero encontramos también otras estrategias, como el curioso rechazo de los aymaras de la abolición del tributo laboral para obras públicas —pues garantizaba un pacto con el Estado boliviano donde se respetaba la existencia de la propiedad comunal—; o, análogamente, los acuerdos tácitos con los hacendados —en Perú y Bolivia, en Ecuador y México— para que no interfiriesen en la vida interna de los pueblos. La pervivencia de los cabildos y mayordomías, ostensiblemente encargados sólo de las fiestas religiosas, en la práctica establecía sistemas paralelos de autoridad (Platt, 1982, 98-100; Ramón, 1990, 547-551). Y, por supuesto, el término *indio* siguió siendo usado: era, a un tiempo, un indicador étnico, ocupacional, de clase y de inferioridad polí-

tica *de facto*. Sin embargo, no faltaron ciertos grupos indios que encontraron nichos ventajosos en la economía nacional y desarrollaron paralelamente discursos de orgullo étnico y estrategias de poder. Es conocido el caso de los zapotecas de Juchitán: su dominio sobre los circuitos mercantiles regionales y su capacidad organizativa y militar les permitió oponerse con relativo éxito a los embates de la política nacional (Campbell, 1994).

V. EL INDIGENISMO Y LA HEGEMONÍA MESTIZA

En el siglo XX la cultura de los indios debió enfrentar un enemigo más sutil y paradójico: el indigenismo, cuyo punto de partida era el pensamiento social progresista de quienes deseaban no sólo la «reivindicación museográfica» del indio sino su «redención» contemporánea. En novelas de denuncia, como *Raza de bronce* (1923), del boliviano Arguedas; *El indio* (1935), del mexicano López y Fuentes; o *Huasipungo* (1934), del ecuatoriano Icaza, encontramos un diagnóstico de los males del indígena, causados por el latifundismo y la corrupción de las autoridades y el clero. Los pensadores de izquierda, encabezados por Mariátegui (1928), ensalzaron la forma comunitaria como el germen de una modernidad distinta: el futuro socialista. En Perú, el gobierno del general Leguía (1919-1930), deseoso de atraer apoyo de las poblaciones serranas, reconocería la validez de la propiedad comunal agraria; igualmente, el presidente revolucionario Obregón (1920-1924) pondría en marcha en México un programa de reforma agraria que incluía la restitución de tierras comunitarias. Sin embargo, en ninguno de los dos países se reconoció a las autoridades tradicionales de los pueblos (Favre, 1988). El indigenismo buscaba, finalmente, *la incorporación* del indio a una civilización nacional. Ésta ya no se proclamaba como imitadora de lo europeo o estadounidense sino como *mestiza*, como una síntesis nueva, cuyos portaestandartes intelectuales fueron en México Molina Enríquez, autor de *Los grandes problemas nacionales* (1909) y Vasconcelos, autor de *La raza cósmica* (1931), y en Perú el político carismático Haya de la Torre, fundador del partido político Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y autor de *El antiimperialismo y el APRA* (1935). La bandera del mestizaje como «adaptación perfecta» también apareció en la retórica populista del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), triunfador de la revolución boliviana de 1952, y en la de los gobiernos militares «progresistas» del Ecuador después de 1960. En Perú, los sucesivos gobiernos posteriores a 1930, aunque por lo general enemigos del APRA, también se apropiaron de la misma bandera.

El indigenismo mexicano se constituyó en un discurso científico en los escritos del antropólogo Gamio (1916; 1922), quien logró una curiosa amalgama de las teorías boasianas y el evolucionismo unilineal: las culturas indígenas, mundos de significado y acción, debían respetarse en

sus valores «positivos»; pero al mismo tiempo incorporarse a la «forja» de una patria común. Gamio fue el primer director del Instituto Indige-nista Interamericano, fundado en 1941. Su sucesor, Gonzalo Aguirre Beltrán (1958; 1967), formularía la compleja teoría de las *regiones de refugio*, de influencia continental, en la que sostenía que la historia de las comunidades debía comprenderse a la luz de la formación estatal y la colonización. En el siglo XX, la realidad de estas comunidades se determina por una peculiar configuración regional intercultural, donde una élite autoidentificada como «no india» (*ladina*, *misti*, *blanca*) ejerce el monopolio de la autoridad política, de la educación escolar y de los recursos estratégicos, y se beneficia de relaciones de trabajo precapitalistas (peonaje, colonato, aparcería...). La acción indigenista va encaminada a modernizar estas regiones, mediante las comunicaciones, la reforma agraria, las campañas de salud, la alfabetización y la educación popular, la extensión agrícola y la organización de base. Así, los indios se convertirán en ciudadanos. El término indio denota una sujeción colonial de casta; debe reemplazarse por el de *indígena*, que denota un proceso de transición a la ciudadanía y a la cultura mestiza. ¿Y la cultura indígena? El indigenismo no la destruirá, pero la gente encontrará nuevas y mejores respuestas a sus necesidades: la modernización conllevará la aculturación, la síntesis, el encuentro creador de la cultura nacional-popular (Aguirre Beltrán, 1976; 1983).

Aguirre Beltrán logró romper con la concepción atomística de la aculturación que había caracterizado a la antropología estadounidense: para él, el fenómeno debía situarse histórica y políticamente. Tanto la ciudad primada como la comunidad india son productos de la aculturación colonial; asimismo, las dos son transformadas por la aculturación moderna: la igualdad ciudadana rompe el dominio de casta y el parroquialismo cultural y político de la élite. La nueva cultura —la de todos— será *mestiza*, que es importante entender en términos positivos, como el resultado de un proceso de enriquecimiento. Sin embargo, una de las críticas más fuertes al indigenismo ha sido precisamente que la llamada modernización no ha creado tanto a esos mestizos ideales sino más bien —en el campo pauperizado y en los cinturones de miseria de las ciudades— a una vasta población de marginados (Platt, 1982, 119; Arguedas, 1975, 67-77). Por otro lado, la teoría indigenista entraba en polémica con visiones que, aunque preocupadas por el fenómeno de la aculturación, destacaban los elementos de sobrevivencia prehispánica. Un texto capital en la discusión fue el de Paul Kirchoff (1943) sobre el concepto de Mesoamérica, donde se definía una constelación de rasgos cuya persistencia podía trazarse en una vasta área geográfica, mediante la investigación arqueológica, etnohistórica y demográfica, desde el periodo clásico hasta nuestros días. En la misma vena de resaltar la continuidad se encuentran las memorias de las reuniones internacionales sobre México y los Andes auspiciadas, al final de la década de 1940 y principios de la de 1950, por el Congreso Internacional de Americanistas y el Viking Fund (Tax, 1951; 1952a; 1952b).

En la década de 1960, la publicación de las obras etnográficas de George Foster (1960) y José María Arguedas (1968), que encontraron sorprendentes similitudes entre la cultura y la organización social de la España rural y las de la América hispana, pareció debilitar las tesis de la continuidad. No obstante, Arguedas, lejos de considerar a los campesinos andinos como reflejos o imitaciones de los españoles, veía en las similitudes la prueba del carácter universal de las culturas locales y regionales. El propio Aguirre Beltrán coincidía con autores como Wolf (1956; 1966) y Palerm (1967; 1972) en reconocer la reproducción de las economías campesinas que sustentaban los mundos culturales denominados indios. Estas economías de trabajo intensivo y tecnología y sabiduría agrícola tradicional cumplían funciones importantes para la sociedad mayor (producción de alimentos baratos, reservas de mano de obra), incluso fuera de las regiones de refugio; y no serían fácilmente sustituibles por la «organización moderna» (capitalista). Más aún: la reforma agraria, una de las armas del indigenismo, reforzó el papel del campesinado, y recuperó los contornos y a veces ciertas formas organizativas de los viejos *calpullis* y *ayllus*. Pero los antropólogos no sólo documentaron la vigencia de la etnicidad comunitaria sino empezaron a reconocer configuraciones regionales identitarias que podrían corresponder, según algunas interpretaciones, a la de los antiguos señoríos (Schaedel, 1991). Alternativamente a la teoría de las regiones interculturales de refugio, Spicer (1962; 1971) había propuesto el concepto de «sistemas de identidad persistente» para referirse a los grupos que cobran conciencia de su propia realidad mediante la defensa histórica de sus territorios regionales, expresada a su vez en símbolos de resistencia y persistencia histórica. Este concepto se aplicó sobre todo a los indios de la «frontera bárbara» pero es pertinente también para entender por ejemplo la conciencia regionalista de los mayas de Quintana Roo después de la Guerra de Castas, donde las diversas localidades compartían —y aún comparten— una memoria de resistencia expresada en una religión sincrética (Villa Rojas, 1945; Sullivan, 1989).

A partir de 1970, la visión unilineal del indigenismo se ha visto sujeta a nuevas críticas, en cuatro frentes. En primer lugar, las críticas han provenido de autores inspirados por las teorías de la antropología simbólica, que examinan minuciosamente la estructura de las creencias y rituales, así como de las prácticas sociales de endoculturación en las comunidades indígenas, y descubren un mundo cultural autorreproducible, que se conecta a través de los siglos con los mundos coloniales y prehispánicos. Sobre el mundo andino destaca la obra de Zuidema (1977; 1990), quien construyó «la estructura» del mundo incaico y la encontró reproducida en el parentesco, las creencias cosmogónicas y cosmológicas y la organización territorial; por su parte, Ossio (1992) aplicó los modelos estructuralistas de Zuidema a sus trabajos etnográficos en la comunidad peruana de Andamarca, y además encontró importantes paralelismos con ciertos aspectos de la cultura andina que pueden inferirse de la obra de Poma de Ayala. De un modo similar, para el mundo mesoamericano, el equipo

de la Universidad de Harvard que, encabezado por Evon Z. Vogt, realizó trabajo de campo durante tres décadas en los Altos de Chiapas, detectó en los rituales, mitos y cuentos de las comunidades tzotziles, y en la organización de su vida cotidiana, una recomposición de las categorías fundamentales del mundo maya, que permitía la incorporación de sucesos nuevos en los modelos culturales previos (Vogt, 1969; 1976; 1978; Gossen, 1974; 1992). En segundo lugar, el indigenismo ha sido criticado desde una perspectiva que subraya la continuidad cultural como expresión de resistencia y contrahegemonía. Además del citado Spicer, pueden mencionarse los estudios andinos sobre el mito del Inkarrí (el retorno triunfal del Inca, cuyo miembros descuartizados, conservados en distintas partes del viejo Tahuantinsuyo, se unirán en una nueva vida, con lo que también resucitará y se reunificará el antiguo imperio), iniciados por José María Arguedas y Alejandro Ortiz Rescaniere (1966; cf. también Arguedas, 1975; Ortiz Rescaniere, 1980; Ossio, 1973); así como el libro de Ricardo Falla (1977) sobre la reorganización de los indios quiché frente al gobierno guatemalteco, las numerosas aportaciones de Xavier Albó (1978; 1987), Silvia Rivera (1987; 1993) y Tristan Platt (1982) sobre los aymarás, los trabajos de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga (1982) sobre la *utopía andina*, y la teoría de Guillermo Bonfil sobre el *México profundo* (1989), entre muchas otras obras. En tercer lugar, encontramos rechazos motivados por premisas ideológicas, bien sea de cuño marxista radical («el indigenismo es una cortina de humo que oculta la explotación del estado burgués») (Pozas y Pozas, 1971) o de naturaleza utópica y esotérica; un ejemplo de esto último es el Movimiento Renovador de la Cultura del Anáhuac, formado por gentes de clase media en la ciudad de México, que dice buscar la restauración del Imperio Azteca y recuperar «la armonía cósmica» (Pérez Monfort y Guemes, 1982). En cuarto lugar, se encuentra la crítica que hacen al indigenismo los propios indios, al asumirse explícitamente como sujetos de la resistencia cultural. Este último frente está estrechamente relacionado con el surgimiento de una nueva categoría social: los «intelectuales indios», cuya actuación se vuelve inteligible precisamente en el marco de la globalización, pero al mismo tiempo remite al contexto del estado nacional.

VI. GLOBALIZACIÓN, ETNOGÉNESIS Y CULTURAS ARRAIGADAS

Para iniciar la discusión sobre la resistencia cultural en la era informática, me referiré a un caso que ha conmovido al México contemporáneo: el de los zapotecas de Juchitán, en el Istmo de Tehuantepec. Cuando estalló la Revolución Mexicana de 1910, muchos juchitecos se unieron a la revuelta; uno de ellos, el general Charis, se convertiría luego en el gestor del reparto de tierras y de las políticas de bienestar del nuevo régimen. Pero en Juchitán el discurso nacionalista no se interpretó como abandono de «lo zapoteca»; y esto en parte se debió a un proceso de «exotización»

auspiciado por artistas extranjeros (Sergei Einsenstein, Tina Modotti, Henri Cartier-Bresson) y mexicanos (Andrés Henestrosa, Diego Rivera, Frida Kahlo, Miguel Covarrubias); gracias a ellos, la música local, el traje típico de la mujer *tehuana*, las danzas, las coloridas pinturas de flores y frutas, árboles e iguanas, se integraron a la circulación en el mercado cultural nacional e internacional. Pero los istmeños pudieron reapropiarse de todos estos elementos: no sólo como una mercancía para imantar turistas sino como un entramado emblemático utilizable para legitimar una identidad regional distintiva y promover la defensa de los intereses regionales (Covarrubias, 1946).

Este proceso identitario alcanzó un punto de cristalización organizativa con el surgimiento de la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), en la década de 1970, en el contexto de un movimiento de defensa de las tierras comunales. Muerto Charis en 1968, el vacío en la estructura de poder regional fue ocupado por COCEI, cuyos líderes —gente con educación media y universitaria, con nexos en las ciudades de Oaxaca y México, con ideologías influidas por el marxismo y/o la teología de la liberación— se asumían naturalmente como zapotecas del Istmo (Riviere d'Arc y Prevot-Schapira, 1985; Muro, 1994). Desde 1975, COCEI es la fuerza dominante en la política istmeña y en los organismos agrarios de la región. Un aspecto esencial de su legitimidad reside en su discurso étnico, traducido en políticas de fomento de la lengua zapoteca y recreación de una cultura tradicional, y en el esfuerzo explícito de reescritura de la historia regional (De la Cruz, 1984; Campbell, 1994). Un pintor de fama internacional, Francisco Toledo, se convirtió en director de la Casa de la Cultura Juchiteca, para promover talleres de pintura, música y poesía, donde se reinventan las formas artísticas ancestrales, enriquecidas con influencias de la vanguardia mundial.

Una parte del ímpetu de COCEI tiene que ver con su difusión nacional e internacional: atraídos por su novedad, acudieron investigadores y periodistas nacionales y extranjeros (lo que se repetiría, con mayor magnitud, en el movimiento chiapaneco en 1994). Los líderes no muestran dificultad alguna en moverse en el mundo mestizo, aunque lo rechacen como horizonte cultural exclusivo; si bien no son campesinos ni trabajadores manuales, sus familias de origen están enraizadas en el mundo campesino, y por ello la lucha étnica, fincada inicialmente en la defensa territorial comunal, no se construye como algo diferente de las reivindicaciones económicas y sociales. No es infrecuente el uso del término *lucha de clases*; pero la manifestación simbólica de la lucha no se define simplemente en términos de la recreación de una cultura campesina o proletaria; lo que encontramos es una vasta síntesis de lo contemporáneo y lo histórico, que busca explícitamente construirse como expresión de la identidad zapoteco-juchiteca.

Como lo muestra el caso de COCEI, la revitalización cultural se vincula fuertemente con un proceso de *etnogénesis*, que circunscribe a un grupo y lo convierte en portador consciente de una identidad y una cul-

tura emblemática. A su vez, este proceso es posible, en buena medida, gracias a la presencia de «intelectuales indios», que actúan como intermediarios culturales y políticos: ellos articulan el discurso étnico, delimitan los grupos (*vis-a-vis* «los otros») y reescriben su historia, así como formulan «la unidad» de la cultura; esta tarea sólo puede entenderse al situarlos en el punto de contacto entre lo externo y lo interno, entre las raíces del pasado y los vendavales del presente. Paradójicamente, los «intelectuales indios» son producto del estado nacional: de sus campañas escolares, de su reclutamiento de jóvenes de las zonas indígenas como maestros rurales, promotores indigenistas y profesionales modernos que supuestamente volverían a sus pueblos de origen en calidad de difusores de la cultura nacional mestiza. La radicalización política de muchos de estos jóvenes, frente a las terribles insuficiencias e injusticias de lo que se presentaba como desarrollo modernizador, los llevó frecuentemente a buscar valores alternativos en las tradiciones de sus poblados, y tales valores pudieron articularse en proyectos de mayor alcance al surgir organizaciones regionales. Además de COCEI, son ejemplos de estas organizaciones la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) en México, el Movimiento Katarista en Bolivia, las organizaciones que forman la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), y en Colombia el Consejo Regional Indígena de Cauca (CRIC). La UCEZ surgió en Michoacán en 1979, para defender tierras comunales y luchar contra la represión. Entre sus líderes figuran maestros rurales, abogados, especialistas en lingüística e ingenieros; para ellos, la revitalización de la lengua, los rituales, la música y las artesanías purhépechas no es tarea menos importante que la lucha política y la reivindicación económica (Zárate, 1994). Las primeras manifestaciones del katarismo aparecieron en la década de 1970 en La Paz, y tenían como protagonistas a estudiantes aymara que se oponían a la forzada homogeneización nacionalista impuesta por el MNR y por los militares. Desde su propia central sindical, han lanzado un proyecto para convertir al estado boliviano en un estado multicultural y multinacional (Rivera, 1987; Albó, 1987 y 1991). Un proyecto análogo de reforma estatal ha sido enarbolado por la CONAIE ecuatoriana, que ha mostrado su eficacia al paralizar el país mediante bloqueos de carreteras y huelgas. Las organizaciones regionales que integran la CONAIE, frecuentemente encabezadas por maestros bilingües, se han ido forjando al calor de la lucha por la restitución comunal y el reparto agrario, por el salario justo, por la democracia municipal y por el respeto a la pluralidad cultural (Zamosc, 1994). El CRIC apareció en 1971, y se unió a la lucha nacional campesina por la tierra; pero desde su origen planteó la demanda de pluralismo cultural y reconocimiento de los territorios y los gobiernos propios del mundo indígena (Gros, 1988); es la organización étnica que más éxito ha tenido en América Latina en lo que se refiere a cambios en la legislación nacional.

En los casos mencionados, y en muchos otros, el componente organizativo de clase permite trascender el marco organizativo local; pero es

el acceso a cierto tipo de información y la reformulación de las tradiciones en un contexto *globalizante* lo que conduce a la circunscripción de la nueva identidad grupal y a la apropiación o invención consciente de las distinciones culturales. En Yucatán, la gente de ciertos pueblos empezó a «descubrir» su identidad «maya» gracias a la escuela y a la electrónica: los maestros decían a los niños que las fastuosas pirámides que aparecían en las pantallas de televisión habían sido construidas por sus ancestros, y que la lengua que habían aprendido en el hogar, así como los vestidos y danzas de las fiestas —valiosos en el mercado turístico—, eran mayas, como las pirámides y como ellos (Hervik, 1992). En la zona oaxaqueña de Huautla, donde ha persistido la lengua mazateca, así como un cuerpo de mitos y ritos distintivos y los consejos de ancianos comunitarios, la definición de «lo mazateco» se configuró después de una especie de catástrofe y de una invasión masiva: la primera se dio por una presa que desplazó a miles de campesinos y los hizo conscientes de su común destino de agravios, y la segunda por los *hippies*, periodistas y estudiosos atraídos por María Sabina, una chamana que utilizaba hongos alucinógenos y fue objeto de célebres reportajes, a partir de los cuales se empezó a hablar de ella como «representante de la cultura mazateca» (Benítez, 1964; Barabas y Bartolomé, 1974; Boege, 1988). En la región otavaleña de la sierra norte ecuatoriana, la organización de la resistencia étnica fue precedida por un gran auge nacional e internacional, de las artesanías textiles (Salomon, 1982). No es extraño que las organizaciones políticas reivindiquen el «arte autóctono» y se apropien del discurso que atribuye el valor de este arte a su naturaleza *étnica*. Un caso insólito de revaloración de lo autóctono y etnogénesis lo encontramos entre los trabajadores mixtecas migrantes: en ambos lados de la frontera México-Estados Unidos, a dos mil kilómetros de su terruño, reinventaron su identidad y convirtieron su lengua y ornamentación tradicional en emblemas legitimadores de su lucha por condiciones dignas de trabajo (Nagengast y Kearney, 1990).

La globalización permite que los intelectuales y líderes indios se encuentren comunicados entre sí y refuercen su vocación de generadores de identidades y definidores de culturas. Esta comunicación, múltiple y vertiginosa por la disponibilidad del *fax* y del correo electrónico, tiene además escenarios privilegiados: los congresos internacionales de indios, como el Parlamento Indio del Cono Sur, creado en 1974, o el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, fundado en Canadá en 1975 (Barre, 1983, 153-160). Desde esas fechas, no sólo proliferan ese tipo de reuniones sino, además, los representantes indios son invitados al Congreso Internacional de Americanistas, a reuniones ecuménicas de las iglesias, a convenciones de Organizaciones No Gubernamentales, partidos políticos y grupos ecológicos. La legitimidad de las organizaciones étnicas se ha consolidado al incluirse la defensa del hábitat como un rasgo esencial de las culturas emblemáticas. En 1981, el Tribunal Bertrand Russell dedicó su sesión al tema del *etnocidio*, un término que en las Américas había adquirido notoriedad gracias a las reuniones de antropólogos e

indios celebradas en Barbados (en 1970 y 1977) (Bonfil, 1981). Antes, en 1976, se había proclamado en una reunión en Argelia la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*, que explicitaba el viejo principio de «la igualdad de los derechos de los pueblos y su derecho a la autodeterminación», consagrado en la *Carta* de las Naciones Unidas. En las décadas de 1980 y 1990, las discusiones internacionales sobre *derechos humanos* incluyen conspicuamente la cuestión étnica, planteada en términos del debate sobre el derecho a mantener y reproducir culturas históricas aun cuando no coincidan con las que los estados pretenden imponer como oficiales. Desde 1984, tal derecho ha sido consagrado en la Carta de la Organización Internacional del Trabajo y en decretos de la UNESCO. Por su parte, los gobiernos latinoamericanos no sólo han suscrito tales documentos sino generado un discurso —impensable antes de 1980— sobre multiculturalidad. La conmemoración del Quinto Centenario del viaje de Cristóbal Colón desencadenó más reuniones y polémicas sobre la justa apreciación de ese hecho, y reavivó la tesis de la justicia del desagravio a quienes habían sido agredidos en sus derechos culturales. En México, la Constitución fue reformada en 1991 para admitir la legitimidad de las culturas indígenas. En Colombia incluso se reconoció, a partir de la Constitución de 1992, la existencia de los territorios étnicos y se les concedió una suerte de autonomía política. Se ha agigantado, en fin, el interés por los estudios de derecho consuetudinario, donde participan tanto antropólogos y juristas como intelectuales indios (Stavenhagen e Iturralde, 1991).

¿Qué está sucediendo? No es posible sostener que los estados nacionales latinoamericanos se estén fragmentando en unidades políticas que intentan refundar los señoríos prehispánicos, o que la construcción de la modernidad ceda ante el retorno a las culturas preindustriales. Pero es innegable que hay un replanteamiento desde abajo de la idea del estado y de su proyecto unificador de la cultura nacional-popular. En este replanteamiento, un punto de partida es que «el reconocimiento de la autonomía de las personas implica el de las comunidades culturales a las que pertenecen» (Villoro, 1994, 48). Las comunidades culturales no son entidades intemporales; se constituyen a través de procesos históricos por los que un grupo determinado se autoidentifica al situarse frente a otros y asume y articula un conglomerado de símbolos y prácticas. A su vez, tal conglomerado incluye ciertos elementos, como el vínculo colectivo con la tierra, que se reclaman como continuidades de un pasado remoto; pero igualmente incorpora elementos nuevos, apropiados de los abigarrados conjuntos que ofrecen el estado y el mercado. Como en la Colonia, los intelectuales surgidos de las comunidades culturales elaboran versiones alternativas —multilineales— de la historia de sus propios grupos; pero ahora lo hacen en estrecha intercomunicación; además, estas versiones ya se ubican irremediablemente en la trayectoria de cada estado nacional y en el marco de la discusión de la modernidad. Al revés de lo que ocurre en la antigua Unión Soviética y en la Europa

oriental, el clamor de la pluralidad étnico-cultural en América Latina no parece implicar secesión ni ansiedad «purificadora», sino búsqueda crítica de proyectos participatorios y modelos de desarrollo social. Y, como en el siglo XIX, la búsqueda de proyectos y modelos trasciende las concepciones individualistas rígidas (e inoperantes) que aún lastran el pensamiento jurídico-político del mundo llamado occidental. Probablemente, el reconocimiento de tal búsqueda constituye la piedra de toque para comprender que ese fenómeno complejo que llamamos *cultura popular*, sin ser el resultado de la oposición pura o del aislamiento abstracto, no puede tampoco reducirse ni a la cultura de masas de los medios transnacionales ni a la cultura oficial de los estados: es la difícil creación de espacios donde los actores sociales, al reconciliar el pasado y el presente, las raíces locales y el horizonte universal, pueden convertirse en sujetos de su propia historia.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, R. N. (1991), «Strategies of ethnic survival in Central America», en G. Urban y J. Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*, The University of Texas Press, Austin.

Adorno, R. (1986), *Guaman Poma. Writing and resistance in colonial Peru*, University of Texas Press, Austin.

Aguirre Beltrán, G. (1958), *El proceso de aculturación*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Aguirre Beltrán, G. (1963), *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Aguirre Beltrán, G. (1967), *Regiones de refugio. El proceso dominical y el desarrollo de la comunidad*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Aguirre Beltrán, G. (1976), *Obra polémica*, A. Palerm (ed.), Secretaría de Educación Pública-Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Aguirre Beltrán, G. (1983), *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza*, Casa Chata, México.

Aguirre Beltrán, G. (1986), *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Albó, X. (1978), «¿Khitipxtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy»: *Cuadernos de Investigación 13*.

Albó, X. (1987), «From MNRistas to kataristas to Katari», en S. J. Stern (ed.), *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean world*, University of Wisconsin Press, Madison, 379-419.

Albó, X. (1991), «El retorno del indio»: *Revista Andina* 9/2, 299-366.

Anderson, B. (1983), *Imagined communities*, Verso, Londres.

Arguedas, A. (1923), *Raza de bronce*, Prometeo, Valencia.

Arguedas, A. [3](1975), *Pueblo enfermo*, Gisbert, La Paz.

Arguedas, J. M. (1968), *Las comunidades campesinas en España y en el Perú*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima.

Arguedas, J. M. (1975), *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México.

Arguedas, J. M. y Ortiz Rescaniere, A. (1967), «La posesión de la tierra, los mitos posthispánicos y la visión del universo de la población monolingüe quechua», en Centre National de la *des Amériques Latines*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

Barabas, A. y Bartolomé, M. (1974), «Hydraulic development and ethnocide: The Mazatec and Chinantec peoples of Oaxaca»: *Critique of Anthropology I*, 74-92.

Barnard, F. M. (ed.) (1969), *Johann Gottfried Herder on social and political culture*, Cambridge University Press, London/Cambridge.

Barre, M.-Ch. (1983), *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México.

Benítez, F. (1964), *Los hongos alucinantes*, Era, México.

Boas, F. (1963), *The mind of primitive man* (1911), Collier, New York.

Boas, F. (1955), *Race, language and culture*, MacMillan, New York.

Boege, E. (1988), *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.

Bonfil, G. (1989), *México profundo. Una civilización negada*, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, México.

Bonfil, G. (comp.) (1981), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a theory of practice*, Oxford University Press, Oxford.

Brading, D. A. (1980), *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Era, México.

Brading, D. A. (1994), «Nationalism and State-building in Latin American history»: *Ibero-Amerikanisches Archiv 20/1-2*, 83-108.

Burga, M. y Flores Galindo, A. (1982), «La utopía andina»: *Allpanchis 20*, 85-101.

Campbell, H. (1994), *Zapotec renaissance. Ethnic politics and cultural revivalism in Southern Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Carrasco, P. (1982), «The political economy of the Aztec and Inca States», en G. A. Collier, R. Rosaldo y J. D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800. Anthropology and history*, Academic Press, New York, 23-41.

Carrasco, P. y Broda, J. (eds.) (1978), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Nueva Imagen/Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Covarrubias, M. (1946), *Mexico South: The Isthmus of Tehuantepec*, Alfred A. Knopf, New York.

Crosby, A. (1977), *The Columbian exchange. Biological and cultural consequences of 1492*, Greenwood, Westport.

Childe, G. (1951), *Man makes himself*, Mentor, New York.

De Acosta, J. (1940), *Historia natural y moral de las Indias*, E. O'Gorman (ed.), Fondo de Cultura Económica, México.

De la Cruz, V. (1984), «Historia de los pueblos indios (¿por quién y para quién?)»: *Guchachi' reza 20*, 3-7.

De la Peña, G. (1980), *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, Casa Chata, México.

Dumont, L. (1965), «The modern conception of the individual. Notes on its genesis and that of concomitant institutions»: *Contributions to Indian Sociology VIII*.

Durkheim, É. (1912), *Las formes élémentaires de la vie religieuse*, Librairie de Felix Alcan, Paris.

Edmonson, M. S. (ed.) (1985), *Literatures* (*Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, III), University of Texas Press, Austin.
Elliott, J. H. (1984), «The Spanish Conquest and Settlement of America», en L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America I: Colonial Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 149-206.
Engels, F. (1942), *The origins of the family, private property, and the State* (1884), International, New York.
Esteve Barba, F. (1964), *Historiografía Indiana*, Gredos, Madrid.
Falla, R. (1978), *Quiché rebelde*, Universidad de San Carlos, Guatemala.
Farriss, N. M. (1984), *Maya society under colonial rule. The collective enterprise of survival*, Princeton University Press, Princeton.
Favre, H. (1988), «Capitalismo y etnicidad: la política indigenista del Perú», en C. Bataillon (ed.), *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano-Centre d'Études Mexicaines et Centramericaines, México.
Favre, H. (1994), «Race et nation au Mexique de l'Indépendence a la revolution»: *Annales HSS 4*, 951-976.
Fernández, J. W. (1991), «Enclosures: Boundary maintenance and its representations over time in Asturian mountain villages (Spain)», en E. Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture through time. Anthropological approaches*, Stanford University Press, Stanford, 94-127.
Flores Galindo, A. [4](1994), *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Horizonte-Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
Florescano, E. (1994), *Memoria mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México.
Foster, G. M. (1960), *Culture and conquest. America's Spanish heritage*, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York (Viking Fund Publications, 27).
Gamio, M. (1916), *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, Porrúa, México.
Gamio, M. (1922), *La población del valle de Teotihuacán*, 3 vols., Imprenta Nacional, México.
García Canclini, N. (1990), *Culturas híbridas. Ensayos para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
Geertz, C. (1973), *The interpretation of cultures*, Basic, New York.
Geertz, C. (1983), *Local knowledge*, Basic, New York.
Gibson, Ch. (1964), *The Aztecs under Spanish rule*, Stanford University Press, Stanford.
Gibson, Ch. (1975), «A survey of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition», en R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians 15: A guide to ethnohistorical sources, Part IV*, University of Texas Press, Austin, 311-321.
Gibson, Ch. y Glass, J. (1975), «A census of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition», en R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians 15: A guide to ethnohistorical sourdes, Part IV*, University of Texas Press, Austin, 322-400.
Glass, J. B. (1975), «A survey of native Middle American pictorial manuscripts», en R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians 15: A guide to ethnohistorical sources, Part III*, University of Texas Press, Austin, 3-80.
Gossen, G. H. (1974), *Chamulas in the world of the sun: Time and space in a Maya oral tradition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Gossen, G. H. (1992), «Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil», en M. León-Portilla *et al.* (eds.), *De palabra y de obra en el nuevo mundo. 1: Imágenes interétnicas*, Siglo XXI-Junta de Extremadura, Madrid.

Gramsci, A. (1971), *Selections from the prison notebooks* (1929-1935), International, New York.
Gros, Ch. (1988), «Una organización indígena en la lucha por la tierra: El Consejo Regional Indígena del Cauca», en C. Bataillon *et al.*, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano-CEMCA, México.
Hale, Ch. (1977), *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Siglo XXI, México.
Handelman, D. y Shamgar-Handelman, L. (1990), «Shaping time: The choice of the national emblem of Israel», en E. Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture through time. Anthropological approaches*, Stanford University Press, Stanford, 193-226.
Hannerz, U. (1992), *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning*, Columbia University Press, New York.
Harris, M. (1964), *Patterns of race in the Americas*, Walker, New York.
Haya de la Torre, V. R. (1935), *El antiimperialismo y el APRA*, Ercilla, Santiago de Chile.
Henestrosa, A. (1987), *Los hombres que dispersó la danza* (1929), Secretaría de Educación Pública, México.
Hervik, P. (1992), «Mayan culture: Beyond boundaries»: *Ethnos 57/3-4*, 183-199.
Hobsbawm, E. (1990), *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge.
Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.) (1983), *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
Icaza, J. (1934), *Huasipungo*, Imprenta Nacional, Quito.
Kirchoff, P. (1943), «Mesoamerica»: *Acta Anthropologica I/1*.
Klor de Alva, J. (1982), «Spiritual conflict and accommodation in New Spain: Toward a typology of Aztec responses to Christianity», en G. Collier, R. Rosaldo y J. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800. Anthropology and history*, Academic Press, New York, 345-366.
Kubler, G. (1947), «The quechua in the colonial world», en J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians 2*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington.
León-Portilla, M. (1959), *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
León-Portilla, M. (1964), *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
León-Portilla, M. (1984), «Mesoamerica before 1519», en L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America I: Colonial Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 3-36.
Lerner, D., Coleman, J. S. y Dore, R. P. (1968), «Modernization», en D. L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences X*, Macmillan-Free Press, New York, 386-409.
Lévi-Strauss, C. (1958), *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss, C. (1962a), *La pensée sauvage*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss, C. (1962b), *Le totémisme aujourd'hui*, Plon, París.
Lomnitz-Adler, C. (1993), «Antropología de la nacionalidad mexicana», en L. Arizpe (ed.), *Antropología breve de México*, Academia de la Investigación Científica, México.
López y Fuentes, G. (1935), *El indio, novela mexicana*, Botas, México.
Maine, H. S. (1960), *Ancient law* (1861), Dutton, New York.

Malinowski, B. (1961), *Argonauts of the Western Pacific* (1922), Dutton, New York.
Mariátegui, J. C. (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, Lima.
Millones, L. (1993), «Representando el pasado: desfiles y disfraces en los Andes», en L. Millones e Y. Onuki (eds.), *El mundo ceremonial andino*, National Museum of Ethnology, Osaka, 275-288.
Mintz, S. (1974), *Caribbean transformations*, Aldine, Chicago.
Miranda, J. (1967), «La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos», en Centre National de la Recherche Scientifique (ed.), *Les problemes agraires des Amériques Latines*, Editions du Centre National de la recherche Scientifique, Paris, 157-163.
Molina Enríquez, A. (1978) *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos (1911-1919)* (1909), A. Córdova (prólogo), Era, México.
Morgan, L. H. (1877), *Ancient society*, Holt, New York.
Muro, V. G. (1994), *Iglesia y movimientos sociales, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, Red Nacional de Investigación Urbana-El Colegio de Michoacán, México.
Murra, J. V. (1975), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
Murra, J. V. (1984), «Andean societies before 1492», en L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America I: Colonial Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 59-90.
Nagengast, C. y Kearney, M. (1990), «Mixtec ethnicity: Social identity, political consciousness, and political activism»: *Latin American Research Review XXV/2*, 61-92.
O'Phelan, S. (1985), *Rebellions and revolts in eighteenth century Peru and Upper Peru*, Bohlau, Colonia.
Ortiz Rescaniere, A. (1980), *Huarochirí, 400 años después*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
Ortner, S. (1984), «Theory in Anthropology since the sixties»: *Comparative Studies in Society and History 26/1*, 126-166.
Ortner, S. (1990), «Patterns of history: Cultural schemas in the foundings of Sherpa religious institutions», en E. Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture through time. Anthropological approaches*, Stanford University Press, Stanford, California, 57-93.
Ossio, J. M. (1992), *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
Ossio, J. M. (comp.) (1973), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ignacio Prado Pastor, Lima.
Palerm, A. (1967), «Agricultural systems and food patterns», en R. Wauchope (ed.). *Handbook of Middle American Indians 6: Social Anthropology*, University of Texas Press, Austin, 26-52.
Palerm, A. (1972), *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, Secretaría de Educación Pública, México.
Palerm, A. (1980), *Antropología y marxismo*, Nueva Imagen, México.
Pérez Monfort, R. y Odena Guemes, L. (1982), *Por la patria y por la raza. Tres movimientos nacionalistas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
Platt, T. (1982), *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Pozas, R. y Pozas, I. H. de (1971), *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México.
Radcliffe-Brown, A. R. (1952), *Structure and function in primitive society*, The Free Press, New York.
Ramón, G. (1990), «El Ecuador en el espacio andino: Idea, proceso y utopía»: *Allpanchis 35-36*, 517-577.
Ratzel, F. (1896-1898), *The history of mankind* (1885-1888), 3 vols., Macmillan, New York.
Redfield, R. (1941), *The folk culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago.
Redfield, R., Linton, R. y Herskovits, M. (1936), «Memorandum for the study of acculturation»: *American Anthropologist 38*, 149-152.
Rivera, S. (1987), *«Oprimidos pero no vencidos...» Luchas campesinas entre los aymara y qhechwa de Bolivia*, United Nations Research Institute for Social Development, Ginebra.
Rivera, S. (1991), «La raíz: colonizadores y colonizados», en X. Albó y R. Barrios (coords.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz, 27-143.
Riviére d'Arc, H. y Prevot-Schapira, M.-F. (1985), «L'État mexicain "modernisateur" face a la voie zapoteque de développement»: *Documents de Recherchede de CREDAL 30*.
Rojas, T. (1987), «El trabajo de los indios de la ciudad de México, 1521-1600», en S. Glantz (ed.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Angel Palerm*, Fondo de Cultura Económica, México, 171-202.
Roseberry, W. (1989), *Anthropologies and histories. Essays in culture, history, and political economy*, Rutgers University Press, New Brunswick/London.
Roseberry, W. (1994), «Hegemony and the language of contention», en G. Joseph y D. Nugent (eds.), *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*, Duke University Press, Durham, 355-367.
Rowe, J. H. (1947), «Inca culture at the time of the Spanish conquest», en J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians 2*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington.
Sahlins, M. (1976), *Culture and practical reason*, University of Chicago Press, Chicago.
Sahlins, M. (1985), *Islands of history*, University of Chicago Press, Chicago.
Salomon, F. (1982), «Weavers of Otavalo», en N. E. Whitten (ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana, 420-449.
Schaedel, R. P. (1991), «2000 años de continuidad cultural en la costa norte del Perú», en H.-A. Steger (ed.), *La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino*, Vervuert, Frankfurt am Main (*Lateinamerika-Studien 18*).
Schmidt, W. (1912-1955), *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch-kritische und positive Studie*, 12 vols., Aschendorff, Münster.
Service, E. R. (1955), «Indian-European relations in colonial Latin America»: *American Anthropologist 57*, 411-425.
Spalding, K. (1984), *Huarochirí: An Andean society under Inca and Spanish rule*, Stanford University Press, Stanford.
Spicer, E. (1962), *Cycles of conquest*, The University of Arizona Press, Tucson.
Spicer, E. (1971), «Persistent identity systems»: *Science 4011*, 795-800.
Stavenhagen, R. (1979), «México: minorías étnicas y política cultural»: *Nexos 19*, 13-25.

Stavenhagen, R. y Iturralde, D. (comps.) (1990), *Entre la ley y la costumbre*, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
Steward, J. (1955), *The theory of culture change*, University of Illinois Press, Urbana.
Sullivan, P. (1989), *Unfinished conversations. Mayas and foreigners between two wars*, Alfred A. Knopf, New York.
Tax, S. (ed.) (1952a), *Acculturation in the Americas. (Proceedings and selected papers from the XXXIXth International Congress of Americanistas)*, The University of Chicago Press, Chicago.
Tax, S. (ed.) (1952b), *Heritage of conquest. The ethnology of Middle America*, Free Press, Glencoe.
Taylor, W. (1979), *Drinking, homicide and rebellion in colonial Mexican villages*, Stanford University Press, Stanford.
Thompson, E. P. (1979), *Tradición, revuelta y conciencia de clase: Estudios sobre la crisis de la sociedad industrial*, Crítica, Barcelona.
Touraine, A. (1994), «La crise de l'État National et la société multi-culturelle», en *Les hommes, leurs espaces et leurs aspirations. Hommage a Paul-Henrt Chombart de Lauwe*, L'Harmattan, Paris.
Turner, V. (1967), *The forest of symbols*, Cornell University Press, Ithaca.
Turner, V. (1969), *The ritual process*, Aldine, Chicago.
Turner, V. (1974), *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*, Cornell University Press, Cornell.
Tutino, J. (1987), *From insurrection to revolution in Mexico. Social bases of agrarian violence, 1750-1944*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.
Urban, G. y Sherzer, J. (eds.) (1991), *Nation-states and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin.
Van Gennep, A. (1908-1914), *Religions, moeurs et légendes: Essais d'ethnographie et de linguistique*, 5 vols., Mercure de France, Paris.
Van Young, E. (1992), *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebelión popular en la Nueva España, 1750-1821*, Alianza, México.
Vasconcelos, J. (1931), *La raza cósmica*, Espasa-Calpe, Madrid.
Villa Rojas, A. (1945), *The Maya of East Central Quintana Roo*, Carnegie Institution, Washington.
Villoro, L. (1994), «Los pueblos indios y el derecho a la autonomía»: *Nexos 197*, 41-49.
Vogt, E. Z. (1969), *Zinacantán: A Maya community in the Highlands of Chiapas*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Vogt, E. Z. (1976), *Tortillas for the gods: A symbolic analysis of Zinacanteco rituals*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Vogt, E. Z. (1978), *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The first twenty years*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
Wachtel, N. (1984), «The Indians and the Spanish conquest», en L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America I: Colonial Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 207-248.
Warman, A. (1971), *La danza de Moros y Cristianos*, Secretaría de Educación Pública, México.
White, L. A. (1959), *The evolution of culture*, McGraw-Hill, New York.
Williams, R. (1977), *Marxism and literature*, Oxford University Press, Oxford.

Wolf, E. (1956), «Aspects of group relations in a complex society: Mexico»: *American Anthropologist LVIII*, 1065-1078.
Wolf, E. (1966), *Peasants*, Prentice-Hall, Englewood, New Jersey.
Wolf, E. (1982), *Europe and the peoples without history*, University of California Press, Berkeley.
Wolf, E. (1984), «Culture: Panacea or problem?»: *American Antiquity 49*, 393-400.
Zamosc, L. (1994), «Agrarian protest and the Indian movement in the Ecuatorian highlands»: *Latin America Research Review 29/3*, 37-68.
Zárate, E. (1994), *Los señores de la utopía*, El Colegio de Michoacán-CIESAS, Zamora.
Zavala, S. y Miranda, J. (1954), «Instituciones indígenas en la colonia», en A. Caso *et al.*, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
Zuidema, R. T. (1977), «The Inca kinship system: A new theoretical view», en R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean kinship and marriage*, American Anthropological Association, Washington, 240-281.
Zuidema, T. (1990), *Inca civilization in Cuzco*, University of Texas Press, Austin.

IDENTIDAD Y DEPENDENCIA CULTURALES

Horacio Cerutti Guldberg

I. NIVELES Y ALCANCES DE ESTA REFLEXIÓN

Un tratamiento filosóficamente adecuado de los conceptos de «identidad» y «dependencia» exigiría retomar con todo detalle los debates suscitados en otras disciplinas sobre conceptos correlacionados como «nación», «soberanía», «etnia», «clase», «minorías», «movimientos sociales», «estado», «cultura». Esto supondría un diálogo interdisciplinario con la antropología, la psicología social, la sociología, la politología, la historia, la economía política, etc. El quehacer filosófico retoma *a posteriori* los resultados de las disciplinas científicas, en este caso de las ciencias sociales, para generalizar a partir de ellos, revisar o resaltar sus supuestos, examinar sus argumentaciones, formular interrogantes más incisivos, etc. Un tratamiento de tales características rebasa ampliamente las posibilidades del presente trabajo. Sin embargo, no se trata de renunciar a la pretensión de conservar parte de los presupuestos de ese modo de proceder. Por ello en lo que sigue se intentará una modalidad intermedia. Sin abandonar esta concepción de la filosofía, parece factible efectuar algunas observaciones en un alto nivel de generalidad, sobre la base implícita de ciertos desarrollos de algunas ciencias particulares, a modo de aproximación crítica y provisional —quizá en buena medida hipotética— a un tema como el propuesto, cuya complejidad es insoslayable. Buena parte de las dificultades que presenta el tema de la identidad tiene que ver con el referente de esta noción. No todo a lo que alude la noción es fáctico, sino que forma parte de esa difusa realidad imaginaria o dimensión imaginaria de la realidad. No por imaginaria menos operativa y eficiente en el entramado de la práctica social. Por lo demás, es un imaginario compartido colectivamente y mucha de su fuerza y eficacia operativa deriva de su aceptación acrítica y preconsciente.

La preocupación por la identidad constituye uno de los *leitmotiv*

del pensamiento latinoamericano, aun antes de que se pueda hablar propiamente de Latinoamérica. ¿Qué somos?, ¿quiénes somos?, ¿cuál es el papel que nos corresponde en las historia?, ¿qué elementos distinguen a nuestra cultura?, ¿hasta qué punto nos equiparamos con otras zonas culturales?, ¿quién decide sobre nuestro presente y futuro?, son algunas de las preguntas que en estas u otras formulaciones se vienen reiterando por generaciones. Las respuestas aparecen siempre limitadas, insuficientes; frustrantes en no pocas ocasiones. En los días que corren estas preguntas han dejado de ser patrimonio exclusivo de la región o preocupaciones de zonas marginales del mundo, para entronizarse como interrogantes que angustian a la humanidad. Quizá no sería aventurado afirmar que por vías insospechadas la reflexión latinoamericanista se ha universalizado... Pero, no conviene apresurar conclusiones. Es menester caracterizar, así sea brevemente, la situación actual en la que la temática que nos ocupa adquiere nuevos matices. La llamada «globalización» coexiste con virulentos reclamos nacionalistas y demandas de reconocimientos étnicos. Afloran sensibilidades colectivas y/o comunitarias que, en el límite, remiten al individuo, a su subjetividad, a sus escasas posibilidades de identificación, confianza, reafirmación de su personalidad y respeto a sus derechos más elementales. Ese vaivén de lo individual a lo colectivo se articula con los borrosos límites de lo público y lo privado para diluir la propia imagen, impedir la consolidación de una autoimagen y hasta difuminar cualquier atisbo de dignidad.

La perplejidad aparece como rasgo característico del pensador contemporáneo y la movilidad conceptual corroe interiormente las argumentaciones. La comparación de éstas con la tela de Penélope se impone con fuerza disolvente. Con todo, hay constataciones insoslayables. La noción tradicional de soberanía está seriamente cuestionada *de facto*: el artificio jurídico de las líneas fronterizas es reiteradamente transgredido —sin posibilidades a la vista de sanciones eficaces— por el deterioro ecológico, la narcopolítica, los medios de comunicación masiva, las enfermedades, los avances tecnológicos. Quizá la imagen más sugerente de esos avances a terrenos insospechados hasta hace pocos años sea la de la ingeniería genética sobre lo que antes podía denominarse, quizá todavía con dejos poéticos, intimidad del individuo. Junto con el cuestionamiento de identidades nacionales que parecían sólidas hasta hace poco, se presenta una fuerte presión hacia la redefinición del papel y la estructura misma del Estado. Y todo esto en los momentos mismos en que —fugazmente— se sintió la probable superación del estado-nación como modelo más adecuado de organización de la existencia colectiva. Hace unas décadas, la que se denominó «teoría» de la dependencia intentó dar cuenta de la inserción de la región en el sistema internacional. Sucumbió ante su incapacidad explicativa del proceso histórico. Quedó restringida y hasta maniatada a sus excesos de generalidad, a su falta de base empírica, a su apuesta por una causalidad excesivamente externalista constituida en la supuesta clave explicativa de todo lo que ocurría en el interior de las

sociedades menos beneficiadas del globo (siempre el «centro» era causa de los males de la «periferia»...). Rebasada en su fuerza explicativa la «teoría» de la dependencia, ¿desaparecieron las situaciones de dependencia? Pareciera que no. Quizá hasta se han robustecido bajo la denominación aparentemente neutral y supuestamente equitativa de interdependencia. Esta última noción alude, por debajo de ese uso retórico y manipulador, a relaciones que bien merecen ese nombre. Pero también escamotea el hecho de que las decisiones fundamentales sobre proyectos económicos, científicos, tecnológicos, militares «nacionales» se toman en algunos niveles de los países centrales, en el mejor de los casos con la cobertura de organismos internacionales. Por lo demás, las interpretaciones conspirativas de la historia y de la política han quedado convertidas en piezas de museo. Mostraron su impotencia explicativa frente a realidades reacias a la simplificación.

En este contexto, tan breve y esquemáticamente aludido, una reflexión como la que aquí se propone exige explicitar el nivel conceptual en que se sitúa. No puede ser ni un análisis de casos, ni una teoría de rango medio. Es menester ubicarse en un enfoque general, no por ello vacuamente abstracto, de rango teórico ampliamente abarcador, el cual permita examinar relaciones conceptuales básicas, con capacidad de incidir en otros niveles de reflexión imposibles de considerar aquí. Por otra parte, hay que anotar desde ahora una referencia ineludible: identidad se dice de muchas maneras, pero siempre alude a una noción histórica, forzada a asumir la complejidad de la propia historia. Es proyecto de construcción histórica viable y no sólo constatación de lo que ha sido; tensión hacia el futuro y algo más que pasado congelado. Hablar de identidad y dependencia requiere tomar en cuenta dimensiones gnoseológicas y ejercicios variados del poder, los cuales oscilan entre la brutalidad y la sutileza. Es, en suma, cuestión que exige compromiso. Examinar este tema presenta dificultades, al menos, en dos sentidos. Por una parte, porque la categoría misma de identidad es poco precisa. Por la otra, porque la discusión sobre la identidad, incluyendo esa imprecisión conceptual, ha constituido la línea vertebral por lo menos durante los últimos doscientos años de la reflexión latinoamericanista —especialmente en filosofía—. Será menester articular un examen histórico con uno sistemático para poder esclarecer, aunque sea en parte, la cuestión.

II. APROXIMACIÓN HISTÓRICA

Históricamente, es menester considerar desde los primeros atisbos del tema hasta su tratamiento actual. El problema se plantea con toda claridad por parte de los criollos que organizan los movimientos de independencia o emancipación política de España en el siglo XIX, con sus antecedentes en el siglo XVIII. La pregunta por el «quiénes somos» apunta a resolver culturalmente un problema político. Hasta hace un tiempo

miembros subordinados dentro de la élite hegemónica, a partir de la expulsión de los jesuitas por Carlos III en 1776, los criollos comienzan a interrogarse sobre su propia naturaleza. Claro, había un antecedente en la famosa polémica protagónicamente encabezada por Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI, en la cual se discutió acerca de la naturaleza del aborigen americano; si era plenamente humano o no. La discusión se resolvió en un *impasse*: «homúnculo», para unos; «pueril», para otros. El paternalismo de considerarlos como niños ayudó a protegerlos y a generar, entre los enemigos del imperio español, una leyenda negra cuyos efectos se prolongan hasta hoy. Siempre, por supuesto, en la visión interesada de los descendientes de otras potencias enfrentadas en su momento a España. Posteriormente, se buscaría la identificación retórica con el pasado indígena como si estuviera en continuidad con la lucha emancipadora, la cual, por cierto, tuvo el carácter de una guerra civil. El indio muerto y lejano es glorificado como antecesor digno. El indio viviente es condenado a la inanición o a morir en un lento pero implacable genocidio que adoptó características diversas hasta la fecha. Lo interesante de destacar es que el indio sobrevive como campesino y marginal a quinientos años de choque intercultural. También los negros han sobrevivido a la esclavitud y se afirman en el esfuerzo por recuperar, consolidar y enriquecer su propia conciencia cultural. Ni indios ni negros han manifestado problemas de identidad. Más bien, han padecido agresiones a la misma, a su integridad física, a su constitución como pueblos y comunidades. En todo caso, han resistido y sobreviven. Pero esto es otro tema. Lo que interesa destacar aquí es que el problema de la identidad se constituye como tal, al menos tal como hoy se lo reconoce en la tradición del pensamiento latinoamericanista, a partir de la génesis de la decisión criolla de asumir una postura política propia y autónoma. Es en ese momento, que coincide con la formación de las nacionalidades balcanizadas, que se formula explícitamente la cuestión de la identidad. Nadie lo ha hecho con tanta precisión conceptual —sin mengua de la fuerte carga emotiva que el tema conlleva— como el Libertador Simón Bolívar. En su célebre *Carta de Jamaica*, de 1815, se preguntaba ¿qué somos?, para concluir en que se constituye un «pequeño género humano». Pero no hay que llamarse a engaño. Esta conclusión no es un juicio fáctico exclusivamente, sino que va acompañada de una expresión de deseos. En parte se lo es y en parte se lo debe ser. ¿Por qué? Porque sería imposible gobernar un mundo nuevo que no tuviera cierta unidad. Ahí está el punto clave. Desparramados e incluso enfrentados entre sí negros, indios y criollos, la emancipación habría sido imposible y mucho más cualquier intento de organización de nuevas entidades políticas. Por lo tanto, fue subordinado al proyecto político criollo que se requirió resolver de algún modo el problema de la identidad. Para ser eficaz en este sentido, se propició una alianza que aceptara la hegemonía criolla, que la impusiera o que, por lo menos, no la pusiera en discusión. Bolívar fue muy explícito al especificar una comparación con la desmembración del imperio romano:

(...) mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que, por otra parte, no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país, y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores. Así, nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado [1].

Su identidad los criollos la esgrimieron como afirmación de su capacidad en tanto sujeto histórico social.

Estas consideraciones estarán detrás del esfuerzo por construir nuevos estados nacionales, los cuales surgen «de arriba abajo», con unas características impuestas que obligan a un gran énfasis educativo: había que inventar al ciudadano.

Claro que esta visión liberal —¿hegemónica?— se radicalizaría todavía más en ciertas zonas. En el sur del continente adoptaría la forma de un lavado de sangre que se concretaría en las conocidas y reiteradas frases de Juan Bautista Alberdi, «gobernar es poblar». Se pretendía poblar un «desierto» (eufemismo utilizado para referirse al territorio indígena) con europeos y especialmente anglosajones. Por su parte, Domingo Faustino Sarmiento no quería ahorrar sangre de gauchos para poder convertir la región en los Estados Unidos de la América del Sud. En México soñó con este proyecto Justo Sierra y lo enunció en los mismos términos: constituirse en los estados unidos del sur. Llevar a la práctica esta propuesta implicó más violencia y los resultados quedaron a la vista. Queriendo ser lo que no se era, lo único que se logró fue deformar un poco lo que se era, sin alcanzar lo que «utópicamente» (en el sentido peyorativo cotidiano del término) se pretendía llegar a ser. El historicismo romántico cumplía así con su objetivo: a su modo pensó la realidad americana.

Posteriormente, José Martí enunciaría en «Nuestra América» la afirmación taxativa «no hay razas», y dejaría las razas para caldos de cabeza típicos de librerías. También él apostaba a la unidad frente al enemigo externo y a la contigüidad de los que luchan por un proyecto común o, al menos, compartible.

En el umbral de este siglo, José Enrique Rodó enunciará nuevamente lo que podría ser la consigna de esta latinidad. Afirmación de valores propios ante la decrepitud de los valores en el norte anglosajón. Espíritu exquisito contra materialismo crudo y ramplón.

José Carlos Mariátegui, por su parte, sin renegar de lo europeo, tomaría partido decidido por la reivindicación del indio.

¿En dónde se encuentra la discusión? ¿Cuál es el estado de la cuestión? Puede afirmarse a ciencia cierta que el tema de la identidad sigue constituyendo un desafío teórico y una urgencia práctica para los lati-

1. S. Bolívar, «Carta a un caballero que tomaba gran interés en la causa republicana de la América del sur, Kingston, 6 de septiembre de 1815», en J. Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española I*, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982, 44.

noamericanos. Pensar en estados multinacionales, que incluyan las naciones aborígenes y las comunidades negras con pleno reconocimiento y como una riqueza y no un demérito, sigue resultando un límite al parecer infranqueable. Los acontecimientos recientes en Chiapas quizá ayuden, con todo el dolor de los partos, a avanzar en esta concepción que no parece, ni mucho menos, disgregadora de la nación. Al contrario, pareciera reforzarla, consolidarla, robustecerla.

III. SUGERENCIAS EN CUANTO AL LÉXICO

Quizá convenga efectuar un alto en el camino para introducir ciertas precisiones terminológicas que pudieran ser de utilidad. La identidad cultural no es equivalente sin más a identidad nacional. Tanto una como la otra se constituyen en un proceso histórico y puede que sus mapas no coincidan. Otro tanto podría decirse de la identidad étnica, la cual no necesariamente se reduce o circunscribe a los marcos de la identidad cultural, sin que por ello se limite puramente a aspectos biológicos o genéticos. Hay etnias que cruzan naciones y culturas, hay culturas supranacionales y naciones supraculturales. Por otra parte, la identidad como conjunto de características comunes con la que grupos humanos se identifican (y este término alude al proceso psicológico de interiorización de rasgos y caracteres sociales que se internalizan y pasan a constituir los elementos diferenciadores de unos respectos de otros), establece hábitos, «naturaliza», comportamientos, imprime carácter y no pocas veces, lamentablemente, exacerba rencores, endogamias, xenofobias. Mucho tiene que ver con un imaginario social o colectivo que percibe al grupo como poseedor de características o potencialidades diversas y generalmente más positivas que las de otros grupos circundantes. Los nacionalismos agresivos del siglo XX supieron explotar con gran habilidad estas tendencias gregarias de los seres humanos y estimularon la angustia defensiva de pretender sentirse formando parte de un conjunto. Ahora bien, no puede perderse de vista, en un tema tan complejo, que la afirmación de los pueblos y las comunidades como indias y negras, las cuales demandan respeto a sus derechos individuales y colectivos, no permite negar ni borrar la existencia del mestizaje. Por cierto, sobre ese mestizaje fáctico se han organizado hasta hoy mútiples reflexiones. Probablemente, las más conocidas son las de José Vasconcelos, resumidas en su propuesta de la «raza cósmica». Esta expresión remite a los valores positivos de un mestizaje generalizado en la región, que Vasconcelos había creído encontrar paradigmáticamente en la sociedad brasileña. Su concepción del mestizaje es metafórica y menta lo que todavía no es y se pretende que sea. Una combinación de los factores positivos de todas las razas, una raza que no es raza sino metáfora de la mezcla cultural del continente y fue con ese sentido que acuñó el lema de la Universidad Nacional Autónoma de México. No se escapa a los estudiosos actuales que la facticidad del mestizaje es pasible de ser manipula-

da con intenciones de ocultar realidades étnico-culturales más complejas. En todo caso, en la propuesta del que fuera llamado maestro de América, la raza cósmica era una metáfora alusiva a un mundo alternativo de convivencia fraternal, aun cuando la propuesta fuera efectuada en el seno del nacionalismo revolucionario mexicano o, quizá, justamente por eso...

Por otra parte, hay que introducir también algunas convenciones en cuanto al uso de términos correlacionados. El colonialismo, el neocolonialismo, la dependencia y la marginalidad tienen sus consecuencias en el nivel mental, y el uso ha terminado por imponer expresiones como colonialismo y dependencia mental. La transferencia de términos del campo socio-político al cultural y/o de pensamiento es evidente y hay que evitar la *metábasis eis alló génos*. Vale la pena intentar introducir un poco de claridad en el uso, frecuentemente abuso, de estos términos. «Colonialismo mental» expresa el estado de conciencia del colonizado, para quien la percepción de su ser está determinada por el otro, por el colonizador. «Neocolonialismo mental» alude a la pretensión frustrante de percibirse como si se fuera el otro, sin serlo. «Dependencia mental» es la actitud según la cual se percibe al propio ser y se procura ser como el otro pretende que se sea. Y «marginalidad mental» refiere a un mecanismo por el cual se percibe uno a sí mismo como pasivo, sin fuerzas y fuera del juego. En todos los casos se está en presencia de complejos imaginarios que mezclan ilusiones con facticidades, indispensables estas últimas para mantener la verosimilitud de la actitud. Un cambio de actitudes implica toma de conciencia y prácticas distintas, muchas veces forzadas por las circunstancias. No se trata sólo de un proceso voluntario, sino de una confluencia de factores atingentes, entre los cuales no cabe excluir el azar. Estas posiciones «mentales» no se manifiestan exclusivamente en los contextos a los que inicialmente se refieren. Se puede adoptar mentalidad colonizada en una situación de dependencia o mentalidad marginada en cualquiera de ellas.

Se está así en mejores condiciones para intentar un abordaje sistemático de categorías que se encuentran en boca de todos, pero que se resisten a la precisión. Hay que aportar elementos en la tarea de retrabajar teóricamente estas categorías en la búsqueda de mayor fecundidad intelectual. La gran dificultad consiste en resemantizarlas sin deshistorizarlas.

IV. DOS NOCIONES DE IDENTIDAD

Una primera distinción que cabe efectuar es entre una noción de identidad ontológica y otra histórica. Por cierto, ambas tienen su historia y ambas se refieren al ser. No es éste el espacio para reconstruir el modo como han sido formuladas, sus respectivas génesis y sus matices.

La noción ontológica responde a un pensamiento conservador, que se atiene a lo dado y lo pretende congelar. A continuación, se defiende a capa y espada de toda contaminación exterior. En el caso de las naciones

latinoamericanas se pretendió introyectar visiones estáticas que se polarizaban en la dupla axiológica campo/ciudad, barbarie/civilización, ignorando la realidad o, mejor, reemplazándola con este esquematismo bipolarizante. La figura paternal de los caudillos desempeñó en este contexto el papel de una especie de catalizador de la vida social que se prolongará hasta la sistematización ideológica del cesarismo democrático. Siempre a la defensiva, esta noción de identidad auspició y acompañó a nacionalismos pretenciosamente homogeneizadores de sus componentes. Toda una fantasmagoría que culmina en el mito de la raza elegida y que podría sintetizarse en la expresión «o como yo o muerte...». Esta identidad excluyente se piensa como parte de un espacio homogéneo: el de los idénticos. Sucumbe al mito de la identidad sin componentes y sólo le queda el recurso de cercar o exterminar lo diferente o diverso, todo aquello que se sale de la norma.

La noción histórica de la identidad, por su parte, concibe al ser como siendo, enfatiza el *in fieri* y se autorreconoce como un proceso y no como una estación de llegada perfecta y acabada. Este proceso, abierto por definición, incluye una noción de creación cultural que no puede ser *ex nihilo*. Siempre se crea a partir de materiales culturales elaborados previamente y que transitan o migran de cultura a cultura. Son elementos itinerantes que enriquecen unas a otras las formaciones culturales. Y es inevitable que migren, lo cual es muy sano. La identidad así pensada admite como valiosas las diferencias en su seno y no excluye sino que tiende a la integración. En el límite, brinda elementos a la utopía. No es una identidad dada sino en proyecto y el proyecto incluye la dimensión utópica. Una tensión hacia el ideal que no se conforma con lo adquirido y sí desea lo potencial. La afirmación de esta identidad ha solido ser en la historia latinoamericana un recurso contra la agresión y los intervencionismos descarados.

La comparación entre estas dos manifestaciones históricas —no se trata de caracterizar tipos ideales— muestra que la identidad es una categoría que incluye cierta espacialidad en su misma concepción. Hay una permanente alusión a un «dentro» y a un «fuera» siempre figurados, pero que remiten ineludiblemente a la ética de la *Urgemeinde*. En la comunidad originaria los de dentro son siempre distinguibles de los de fuera y esta proveniencia espacial o geográfica sobrecarga de valoraciones positivas o negativas a los individuos. Lo interesante es advertir que estas cargas axiológicas imaginarias adquieren la fuerza de un destino irremontable y bajo el cual el individuo padece discriminación y hasta violencia física. Cualquiera que haya sido extranjero en alguna parte y por algún tiempo ha experimentado estas situaciones. ¿Se confirma con ello que el «ciudadano del mundo» sigue siendo sólo un ideal de almas bellas e ingenuas mientras la cruda realidad se empeña en mostrar lo contrario? Y sin embargo, el ideal se resiste a desaparecer y el cosmopolitismo adquiere renovados ímpetus en estos tiempos particularmente crueles. En todo caso, la noción ontológica sucumbe a la espacialidad, en tanto la noción

histórica remite a un conjunto humano que en el proceso busca precisar sus perfiles, afinar sus proyectos, cumplir una tarea o brindarle un sentido a la existencia colectiva.

V. EXPERIENCIA DE LA ALTERIDAD

En las dos últimas décadas se ha desarrollado en esta región una preocupación paralela a la de la identidad y que ha venido a complementar la línea de reflexiones que la constituían. Me refiero a la experiencia de la alteridad, cuya elaboración conceptual ha dado lugar al pensamiento de la liberación (pedagogía del oprimido —ahora de la esperanza—, teatro popular, teologías y filosofías de la liberación, etc.). Los interrogantes centrales se modifican y no sin angustia se inquiere: ¿quién eres?, ¿quién es el otro? Son las preguntas complentarias o —más radicalmente todavía— las que hacen posible la pregunta por la propia identidad. La convicción, a veces hasta la simple sospecha, de la culpa y responsabilidad en el mantenimiento de otros en situaciones de explotación, conduce al pensamiento de la liberación a plantearse un imposible —si asumimos los términos en un sentido estricto y literal—: colocarse en el lugar del otro. La «opción por los pobres», piedra angular de la teología de la liberación, incluso si examinamos sus diferentes versiones, se ubica en esta línea tendencial de pretensión límite. Asumirse como «la voz de los sin voz» o enfatizar axiológicamente la «visión de los vencidos» son variantes antropológicas e historiográficas expresivas de la preocupación por la alteridad. Por cierto, tanto la mirada teológica, como la antropológica o la historiográfica han evidenciado en estos años su fecundidad y sus limitaciones. En cuanto a la «opción», porque aparte de ser muy discutible su carácter de tal, ha podido ser suavizada, matizada, manipulada y hasta borrada por el matiz cualificante que introduce la adjetivación «preferencial». «La voz en lugar de», porque los propietarios o emisores de la voz la han esgrimido por sí mismos y diciendo muchas veces, la mayoría de ellas, lo inesperado para sus mismos pretendidos intérpretes. Y la «visión de los vencidos» porque se ha hecho patente que las perdidas fueron sólo batallas, que la resistencia nunca amainó y que las visiones de los temporalmente derrotados eran también parte de la derrota. Vale decir, el maniqueísmo implícito a este tipo de dualismos excluyentes se ha ido aminorando, precisando, delimitando mejor en estos años. Aun cuando las aguas no terminan de adoptar su curso definido, si es que eso es factible. El tema de la percepción adquiere en el seno de esta experiencia renovada importancia teórica. La percepción del otro se efectúa inicialmente desde lo conocido y mediante una reducción injustificada de lo nuevo a lo ya sabido. Paulatinamente se irá corrigiendo y modificando esta aprehensión inicial. El caso del tránsito del «buen salvaje» al mal civilizado es un ejemplo paradigmático de este proceder.

VI. EL REVÉS DE LA TRAMA

La pregunta por la identidad es una pregunta que remite, en último término, al ser del hombre, a la realidad histórica y social en que la cultura se desarrolla. La visión antropológica que está detrás es la que importa. La dependencia o marginación se refiere a los seres humanos cuya identidad se ve afectada en su autonomía y en su propia expresión. La preocupación constante y reiterada por averiguar los meandros de la propia identidad expresa un anhelo por conocer lo propio y por hacerse de una realidad. Así, la consigna «pensar la realidad» se convierte en el objetivo declarado y expreso de la reflexión latinoamericanista. Por ello, la pregunta cómo es posible pensar la realidad conduce inexorablemente a la pregunta más amplia cómo es posible un filosofar latinoamericanista o en perspectiva latinoamericanista. Y cabría enunciar aquí una primera respuesta aproximativa pero completa: pensando la realidad a partir de la propia historia críticamente. Quizá la clave se encuentre en examinar con cuidado estas tres partes de la respuesta.

1. *Pensar la realidad*

Objetivo declarado del pensar latinoamericanista, esta propuesta estructura la reflexión filosófica en la región desde hace generaciones. En todo caso, hay que señalar que la tarea no es sencilla de realizar y de concretar. Exige aclaraciones, por lo menos, en cuanto a los siguientes puntos: de qué realidad se habla, cómo se accede a ella, qué significa pensar, quién piensa, cómo se procede o cuál es la metodología.

Quizá convenga retomar estos puntos, así sea brevemente, uno por uno. Se habla de una realidad que es en principio toda la realidad, pero que se restringe cualitativamente a la realidad socio-histórica y cultural-política. Mejor, a los aspectos culturales, políticos, sociales e históricos de la realidad. Claro que mentarlos como aspectos responde sólo a una forma de hablar que seguramente no es la más adecuada y que tiene que ser considerada aquí sólo como alusiva, pero no todavía como lenguaje riguroso ni técnico, probablemente porque se carece de él todavía.

En cuanto al modo de acceso conviene evitar de entrada lo que se propone denominar «ilusión de la transparencia», o sea, aquella ingenuidad que piensa en el acceso inmediato —en el sentido de no mediado— a la realidad. Es la convicción que está detrás del que afirma «tengo la realidad en un puño». Es esta afirmación fuente de todos los dogmatismos y hasta de la violencia. Quien no está con esta verdad (= realidad), está contra ella. Sólo la fuerza queda para imponerla.

Pensar significa aquí hacerse cuestión de la realidad, interrogarla, buscarle su sentido. Estar alerta hacia lo que esa realidad demanda. Reflexionar, en la vuelta típica sobre lo dado que avanza hacia la episteme superando la doxa pero que vuelve a esta última para dar cuenta de ella. Es asumir el compromiso que significa dar cuenta teóricamente de la realidad y asumir los riesgos de su mantenimiento o transformación.

Piensa un sujeto que no puede renegar de su entorno, que es individual y social a un tiempo, que se mueve entre la bruma de un imaginario colectivo, que apunta a la univocidad desde el seno de la polisemia. Un sujeto que es parte del objeto de ese pensar y que no puede, aunque quiera, renunciar a sus compromisos públicos.

Este pensar procede histórica y sistemáticamente. Es un pensar en este sentido problematizador. Que no renuncia a la génesis ni a la diacronía pero que está preocupado por la sistematización y la sincronía. Es desde el presente que se plantean interrogantes al pasado con vistas a abrir un futuro alternativo. Se trata de un proceder utópico o que incorpora la tensión utópica en el método mismo. La tensión realidad/ideal es reconocida como nuclear en este tipo de acceso a la realidad. La realidad no se agota en lo que ha sido sino que se completa con sus virtualidades. El desde dónde se filosofa es decisivo. Este «desde» alude a un espacio social. Asume la perspectiva de los marginados o exluidos de los beneficios del sistema imperante, no en cuanto tales, sino en cuanto a la justicia que les es debida. Constituye uno de las tomas de posición epistemológicamente más fecundas del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Además, las mediaciones que permiten acceder a la realidad incluyen en primerísimo lugar a las ciencias en general y a las ciencias sociales en particular. En este sentido, esta filosofía es una filosofía *a posteriori*.

2. *A partir de la propia historia*

Sin memoria histórica es imposible ejercer el filosofar. Un filosofar así entendido, volcado en pensar la realidad, requiere de una memoria histórica a partir de la cual ejercerse. No es que la filosofía piense lo pensado exclusivamente. Tampoco es que la filosofía o el filosofar se reduzcan a la historia de la filosofía.

La visión caricaturesca y normalizada de la historia de la filosofía en Latinoamérica hasta ahora al uso —corriente— bloquea francamente las posibilidades mismas de desarrollar una reflexión de las características que aquí se vienen esbozando. Si sólo se piensa en Nuestra América como una región receptora acrítica de un pensar filosófico elaborado en otras latitudes, si el papel es sólo el de eco de ajena vida, malamente se podrá pensar desde allí con fuerza, autenticidad y pertinencia cultural, política y teórica. En este sentido, se reclama urgentemente una reconstrucción de la historia de la filosofía en la región que recoja los grandes desafíos metodológicos formulados por la historia de las ideas desde los años 1940 y 1950. Una historia de la filosofía que muestre cómo la filosofía ha operado en sus contextos, sin abandonar la coherencia de sus propios argumentos. Una filosofía que ha debido tomar posición o se ha definido frente o a partir del Estado, del ejercicio del poder, del desarrollo científico-tecnológico, de los compromisos educativos y de política cultural, a partir del inconsciente, la ideología, los imaginarios colectivos, la religión, etc. Esta historia de la filosofía que hoy se reclama está por hacerse.

Para ello es menester recuperar esfuerzos críticos anteriores e impulsarlos sobre la base de un sólido apoyo documental e historiográfico.

3. *Críticamente*

Esta filosofía, que se busca prolongar, recoge lo mejor de la tradición latinoamericanista. No puede ser una filosofía primera, sino más bien ha sido y debe seguir siendo una filosofía *a posteriori*. Que piensa el proceso histórico en primerísimo lugar y que brinda criterios para tomar posición en él. Que propone sentidos e hipótesis de avance colectivo. Que busca abrir caminos hacia lo alternativo. Que sabe que la crítica corona y completa la obra filosófica y no la teme, sino que la estimula.

El tema de las relaciones entre identidad y dependencia conduce desde la situación socio-histórica a la autonomía de un pensamiento filosófico que se pretende pertinente respecto de una conflictiva realidad. Un pensamiento que no ha estado dispuesto a renunciar a la reconstrucción de tradiciones y al ejercicio de la razón con estilo propio. Como se puede apreciar, este pensamiento no ha sido sólo programático, aunque su revisión crítica constituya todavía una tarea pendiente, tal como fuera enunciada con todo rigor por José Gaos hace ya algunas décadas:

> (...) porque esto de que la filosofía sea la flor o el fruto culminante de una cultura, sin duda muy recibido, pero ¿justo? (...). Acaso la mayor originalidad reservada a un futuro filósofo hispánico fuera revisar de raíz la *valoración* tradicional de la filosofía, lo que parece implicar una revisión no menos radical de la *concepción* misma de la filosofía [2].

BIBLIOGRAFÍA

Sólo se anotan aquí, a modo de sugerencia, algunos títulos relacionados con el desarrollo del texto. No se proporcionan referencias de los clásicos del siglo pasado y principios de este siglo, por suponerlas suficientemente conocidas. Se han preferido obras más recientes con el fin de actualizar al máximo la discusión y de propiciar la difusión de información y reflexiones contemporáneas.

Ardao, A. (1986), *Nuestra América Latina*, Banda Oriental, Montevideo.
Ardao, A. (1987), *La inteligencia latinoamericana*, Universidad de la República, Montevideo.
Bartra, R. (1987), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.

2. J. Gaos, «Vocación hispánica y la filosofía»: *Repertorio Americano*, 33/1152 (1953) 7. Subrayados de Gaos. Se cita de Id., *La filosofía en la Universidad*, UNAM, México, 1956, 172.

Bezerra de Menezes, E. D. (1994), «Possuimos uma identidade? O termo "identidade" é un modismo inadequado no terreno dos processos sócio-históricos»: *O Povo/Sábado 1*, 4.
Biagini, H. E. (1989), *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, EUDEBA, Buenos Aires.
Castellanos-Moya, H. (1993), *Recuento de incertidumbres. Cultura y transición en El Salvador*, Tendencias, San Salvador.
Cerutti-Guldberg, H., (1991), *Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM, México.
Cerutti-Guldberg, H. (1992a), «La tradición latinoamericana de la categoría de identidad y su posible valor teórico futuro», en *América latina local y regional*, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Varsovia, 55-61.
Cerutti-Guldberg, H. [2](1992b), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.
Cerutti-Guldberg, H. (1993a), «Identidad y diferencia (el debate actual)», en *Segundo Encuentro Iglesias y Sociedad Mexicana*, México, en prensa.
Cerutti-Guldberg, H. *et al.*, (1993b), *El ensayo en Nuestra América; Para una reconceptualización*, UNAM, México.
Ellacuría, I. (1975), «Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en *Teología y mundo contemporáneo*, Universidad Pontificia Comillas y Cristiandad, Madrid.
Ellacuría, I. (1991), *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
Fell, C. (1989), *José Vasconcelos los años del Águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, UNAM, México.
Gomes, R. [9](1987), *Crítica da razao tupiniquim*, Criar, Curitiba.
Gracia, J. J. E. (ed.) (1986), *Latin American Philosophy in the twentieth century. Man, values and the search for philosophical identity*, Prometheus, Buffalo/New York.
Guerra, F.-X. (1993), *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, MAPFRE-Fondo de Cultura Económica, México.
Hurbon, L. (1987), *Le barbare imaginaire*, Henri Deschamps, Port-au-Prince.
Magallón-Anaya, M. (1991), *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, UNAM, México.
Miró-Quesada, F. (1978), «Problemas de método en el estudio de la filosofía latinoamericana. a) Paradigmas. b) Clasificación. c) Imparcialidad»: *Mundo Nuevo 1*, 65-82.
Mota, C. G. [2](1977), *Ideologia da cultura brasileira. Pontos de partida para una revisao histórica*, Atica, Sao Paulo.
Ortega y Medina, J. A. (1987), *Imagología del bueno y del mal salvaje*, UNAM, México.
Paris-Pombo, M. D. (1990), *Crisis e identidades colectivas en América latina*, UAM-Plaza y Valdés, México.
Pietri, A. U. [2](1992), *La creación del Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económica, México.
Roig, A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México.
Salazar-Bondy, A. (1973), *Entre Escila y Caribdis*, Instituto Nacional de Cultura, Lima.
Scheines, G. (1993), *Las metáforas del fracaso. Desencuentros y utopías en la cultura argentina*, Sudamericana, Buenos Aires.

Schutte, O. (1993), *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, State University of New York Press, Albany.
Silva-Gotay, S. [3](1989), *El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y El Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Huracán, Río Piedras.
Sobrevilla, D. (1986), «Prólogo», en Id., *Repensando la tradición occidental*, Amaru, Lima.
Ubieta-Gómez, E. (1993), *Ensayos de Identidad*, Letras Cubanas, Madrid.
Villegas, A. (1985), *Autognósis. El pensamiento mexicano en el siglo* XX, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
Villegas, A. (1993), *El pensamiento mexicano en el siglo* XX, Fondo de Cultura Económica, México.
Zea, L. [3](1976), *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, México.
Zea, L. (1978), *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México.
Zea, L. *et al.* (1985), *El problema de la identidad latinoamericana*, UNAM, México.
Zea, L. (1992), *Discurso desde la marginación y la barbarie,* Fondo de Cultura Económica, México.

PROCESOS DE ACULTURACIÓN Y TRANSCULTURACIÓN

Claudio Esteva-Fabregat

1. EL FACTOR CONCEPTUAL

En el seno de la Antropología Cultural el concepto de aculturación ha sido el objeto de numerosos estudios de campo e históricos. Sus temáticas internas suelen interesarse por el cambio cultural, tanto en términos históricos como en los procesos contemporáneos de relación entre sociedades diferentes. En el interior de dichos estudios los tópicos más frecuentes refieren a contacto, elección, integración, adaptación, selección, sustitución, reinterpretación, sincretismo, mestizaje cultural, neoculturación, y otros conceptos que se convierten en módulos focales y en categorias de análisis por cuyo medio se explican relaciones entre pueblos diferentes y efectos que resultan de sus intercambios.

Desde una primera mirada histórica, podemos advertir que antes de Thurnwald y de Malinowski, los antropólogos se planteaban el estudio del cambio cultural desde la perspectiva del análisis formal del concepto de cultura. En este sentido, acudían a significar la forma de transmisión y los elementos que pasaban de una sociedad a otra en forma de rasgos, complejos y patrones culturales, y por añadidura, su modo de integración en el seno de grupos evolutivamente inferiores puestos en contacto con grupos superiores. Esto ocurría en los casos de intercambio histórico entre Occidente y los ahora llamados pueblos del tercer mundo y, por añadidura, entre pueblos del mismo nivel histórico cuando algunos de ellos se agrupaban en regiones geográficas homogéneas y constituían lo que se designa con el nombre de áreas culturales, esto es, grupos étnicos reunidos en una misma zona ecológica dotada, asimismo, con recursos estratégicos de comida y de clima con explotación y uso universal de éstos por parte de todos ellos.

Actualmente, y aunque aquí por razones de enfoque renunciamos a discutir la problemática heurística que puede acompañar nuestros plan-

teamientos, partimos de un reconocimiento: el de que todo proceso de aculturación supone la ocurrencia de relaciones históricas directas entre pueblos culturalmente distintos. En origen pueden haber estado separados en términos de relaciones culturales, pero en el tiempo y en el espacio han realizado intercambios suficientes para que uno o varios de ellos hayan sido aculturados por otro u otros. Asumimos la idea de que las distancias geográficas no cabe considerarlas impedimentos suficientes en lo que refiere a la producción de procesos de aculturación, puesto que, en lo fundamental, ésta puede darse por intermediarios de carácter intelectual o ideológico, y saltarse por navegación o por continuidad espacial las cadenas de pueblos que siendo diferentes los separan físicamente entre sí.

Mediante esta primera noción, el concepto de aculturación está vinculado a ideas empleadas por los antropólogos europeos y de los Estados Unidos concernientes a los resultados históricos que siguen a los contactos del mundo occidental con los pueblos y grupos étnicos sometidos a su dominio colonial, por una parte, y a las influencias culturales y organizacionales nuevas que derivan de este dominio. También, por otra parte, dicha noción se ha extendido al estudio de la difusión cultural en su integración local con independencia de los grados relativos de evolución cultural comparada existente entre sociedades étnicamente diferentes. De este modo, y en su proceso, se entiende que los modelos incorporativos se distinguen por el hecho de la integración de formas culturales nuevas que, asimismo, condicionan por implicación el formato específico de la estructura social. En este sentido, se entiende que la historia humana es equivalente a una trama de transculturaciones cuyo asentamiento en forma de instituciones es propiamente una forma de aculturación. Según eso, una aculturación tiene que ver con una historia de intercambios étnicos estables cualesquiera que sean las formas de esta relación. Pero en la realidad de su estudio, podemos considerar que las sociedades que reciben modos de vida diferentes a los suyos actuales, se caracterizan por el hecho de estar culturalmente abiertas a otras, cuando menos por la presión de una de ellas.

Situados en esta dimensión heteróclita, un desarrollo conceptual relacionado con la idea de que los indígenas o pueblos «primitivos» o «retrasados» deben ser objeto de aculturación por parte de las naciones dominantes o «civilizadas» para así obtener los beneficios del conocimiento y modo de vida de las sociedades avanzadas, está presente en los enfoques tradicionales del concepto de aculturación por parte de los antropólogos y de las ciencias culturales. Pero también lo está en los estudios que hacen referencia, por ejemplo, a las relaciones históricas y a las influencias que han recibido unos pueblos de otros, verbigracia, las que se han dado entre mayas y nahuas en Mesoamérica. En el primer extremo es inevitable pensar que mientras los civilizados pueden aculturar a los primitivos, éstos no pueden hacerlo con los primeros, excepto cuando nos adentramos en el estudio de primordialidades u orígenes comunes de pueblos que han rea-

lizado historias diferentes. En el segundo extremo es, en cambio, correcto pensar que pueblos distintos son, sin embargo, susceptibles de influirse por medio de adaptaciones coyunturales, como sería el caso de la adquisición por los grupos lakotas o sioux de la Danza de los Espectros, previamente conocida entre los indios de la Gran Cuenca de los Estados Unidos.

La condición heteróclita del concepto de aculturación presenta dificultades de uso indudables, y aunque se aplica por los antropólogos prescindiendo de valores etimológicos, lo cierto es que entra en el contexto de categorías etnográficas y entra, en este sentido, en la definición y descripción del número de fenómenos culturales que se producen a partir de los contactos e intercambios entre sociedades diferentes; pero también refieren al carácter e intensidad de los mismos, a los comportamientos que condicionan la recepción o rechazo, en su caso, de las transferencias culturales. Y desde luego, tienen que ver con experiencias relacionadas con los medios —conocimientos, tecnologías, instituciones, organizaciones, ideologías y valores— y agentes o personas —migrantes, misioneros, administradores coloniales, comerciantes, militares, intelectuales y científicos— que intervienen en la transmisión de los elementos que se reconocen en la percepción y adaptación históricas de otra cultura.

Junto al concepto heteróclito aparece otro, el de transculturación, acuñado por el cubano Fernando Ortiz, uno que se define como el período de transmisión de formas culturales de una sociedad a otra. Este concepto es, desde luego, más sencillo que el de aculturación y conduce con mayor facilidad a discernir el carácter histórico o de proceso que distingue al fenómeno de cambiar, por transmisión, un sistema cultural previamente distinto al que ha resultado del contacto entre sociedades diferentes.

En este contexto, el concepto de trasmisión implica la idea de movimiento cultural, uno por cuyo medio ocurre una dialéctica concreta consistente en el hecho de que una sociedad juega el papel de sujeto receptor de un determinado número de influencias culturales. Por vía de ejemplo, cuando este proceso ocurre en forma de un grupo que, por migración, se instala en el hábitat de otra sociedad, y entre los elementos de ésta, como en el caso de los españoles que pasaron a vivir en América después de las conquistas militares que se consumaron sobre los indígenas, es indudable que ambos grupos, españoles e indígenas, se aculturaron mutuamente, en mayores o menores grados cada uno. La cantidad de elementos culturales pasados por los españoles a las sociedades indígenas y los que éstas transmitieron a los colonos españoles, sería una variable dependiente de diferentes factores como, por ejemplo, cantidad demográfica de cada grupo, receptividad y permeabilidad específica en términos de distancia evolutiva, prestigio y cualidades de dominio de cada parte entre sí, continuidad relativa de implantación étnica, racial o de clase, grados de estratificación social o de estatus, y acomodos funcionales concretos de los elementos transmitidos.

Se trata, pues, de un proceso, de una transculturación que tiene lugar porque se produce a la vez que un contacto, que un intercambio, más o

menos directo e intensivo, una adaptación concreta, generalmente selectiva, de unas formas de cultura a otras. En términos específicos, transmitir, histórica y linealmente, es equivalente a transculturar y supone adoptar otras culturas. Significa, por lo tanto, ser aculturado, incorporar cultura de otro u otros grupos étnicos o raciales diferentes a los propios comportamientos.

En los términos de la Antropología cultural, un proceso de transculturación constituye sólo una fase de la experiencia que conduce ciertas formas —por ejemplo, artefactos y tecnologías, ideas y conocimientos— de una sociedad a otra. Por esta razón, transculturar es equivalente a una relación dialéctica en la cual el contacto, violento o pacífico según los casos, entre poblaciones diferentes lleva consigo un resultado, el de aculturación, por lo menos de los grupos que han sido objeto de un nuevo proceso cultural.

Cabe distinguir, asimismo, que si bien transculturar implica modificar, corregir, y hasta transformar a los miembros o grupos de una sociedad, sin embargo, un cambio cultural producido por invención, que tiene su origen en la propia cultura, no es equivalente en los diseños antropológicos ni a transculturación ni a aculturación. Para que se den ambos últimos procesos es necesario que se den previamente relaciones activas entre dos culturas diferentes. De este modo, los cambios culturales que resulten de invenciones hechas por individuos de la propia sociedad, no los reconocemos dentro del contexto de un proceso de transculturación, ni tampoco como formas de aculturación.

Conforme a eso, cuando se trata de dos culturas, una anfitriona y otra transmisora, cuyos grupos étnicos respectivos se instalan en un mismo espacio, y cuando, asimismo, a partir de dicho contacto viven juntos o separados, pero en una relación estable e interdependiente, entonces las primeras experiencias del proceso de transmisión o de transculturación hay que entenderlas como un proceso de transición que ocurre entre partes activas que, por lo mismo, participan culturalmente entre sí influyéndose, por lo menos culturalmente, unas a otras. Por eso, y como observa Malinowski [1], ambas cooperan en la producción de una nueva realidad.

De hecho, los grupos percipientes de una transculturación suelen ser étnica e históricamente distintos y, mientras un factor, el espacio y las adaptaciones hechas a éste, puede ser tradicional para el grupo nativo, no lo será, en cambio, para el grupo transmisor. Por parte de este último puede ser factor tradicional una creencia religiosa, por ejemplo el Cristianismo, e ignorar, en cambio, el maíz y la papa. En su relación histórica ambos grupos adquieren sus respectivos elementos culturales, pero las combinaciones pueden ser diferentes, ya que, por ejemplo, los santos del Cristianismo aparecen integrados en sincretismos que incluyen simbolismos y relaciones con las divinidades prehispánicas. Esta combina-

1. Cf. 1940, 222.

ción refiere, por lo mismo, a un sincretismo funcional consistente en mantener elementos de la tradición prehispánica en los contenidos formales de la aculturación europea.

Puede ocurrir, y de hecho así es, que el maíz y la papa se adquieran dentro de otros sincretismos cuando pensamos que el primero puede aplicarse al forraje de los animales de carne y la papa adaptarse a formas de conocimiento basadas en el aceite de oliva. Y, asimismo, es evidente que ambos elementos en el contexto de la cultura europea carecen de sacralidad. Las combinaciones *in situ* son, por lo tanto, equivalentes a costumbres y tradiciones que un largo tiempo de reproducción ha convertido en rutinas y en funciones cotidianas que resultan de la disolución paulatina de unas primeras diferencias adaptativas que un largo y único proceso selectivo en el tiempo y en el espacio acaban convirtiendo en una nueva tradición, en este caso una tradición mestiza, habitualmente, y por lo menos, por aleación y fundición culturales.

Mientras tanto, lo que observamos es un doble determinismo definido por cualidades dinámicas. Una de ellas está representada por la misma transmisión cultural, y la otra lo está por la recepción de las ideas y materiales de conocimiento que resultan del intercambio entre los grupos que identificamos en el discurso del contacto. Por esta razón, los cambios históricos que resultan de un proceso de aculturación están determinados desde las culturas que realizan el contacto, con una diferencia: la transculturación viene señalada por un fenómeno original de la cultura percipiente. O sea, a partir de unas primeras fenomenologías estables, la aculturación puede entenderse como un producto de las adaptaciones selectivas que realiza la sociedad percipiente. De este modo, las combinaciones y sincretismos específicos que derivan de estos intercambios cabe considerarlos como integraciones independientes y originales. Esto significa que los resultados, entendidos en forma de un sistema cultural, no son equivalentes a préstamos sin más, sino que representan organizaciones nuevas que el proceso selectivo convierte en significaciones semánticas diferentes.

II. EVOLUCIÓN Y DIFUSIÓN EN EL MARCO DE LA ACULTURACIÓN

Los estudios relacionados con el concepto de aculturación pueden ser considerados como una ampliación moderna del concepto de difusión. En su historia específica este último puede significarse como uno de sus antecedentes conceptuales. Según el principio de difusión, la mente humana se distingue por el hecho de que inventa y, a la vez, propaga el conocimiento, de manera que la civilización es posible a partir del momento en que las culturas entran en contacto con otras y les comunican sus conocimientos.

En función de este contexto, el concepto de aculturación es parte de una transformación de las tradiciones historicistas que se han dado en el

pasado de la Antropología Cultural a partir del evolucionismo unilineal. Pero es todavía más significativo reconocer una primera conexión con las ideas del difusionismo cuando entendemos que éste basa sus postulados en el principio de que el progreso y desenvolvimiento de la humanidad es, básicamente, un resultado de las relaciones entre pueblos, de sus mestizajes culturales y de la creación de centros de difusión avanzados que al expandirse geográficamente originan lo que se conoce, en este enfoque, con el nombre de círculos culturales.

En cierto modo, el evolucionismo cultural unilineal tendría un carácter teleológico donde la dirección de las culturas hacia un fin universal las convertiría en convergentes, a pesar de su diferente complexión estructural. Sin embargo, el estudio comparado de las culturas no permite suscribir este planteamiento unilineal, pues de hecho las sociedades humanas no sólo son adaptativamente diferentes como sistemas específicos de acción, sino que, asimismo, sus relaciones históricas son peculiares y tienden a mostrársenos en forma de mosaicos poliformes y simétricos entre sí. La expresión más específica de esta diversidad evolutiva vendría dada por la misma diversidad lingüística y por la proyección cultural que ésta emite.

En tiempos contemporáneos, el evolucionismo cultural unilineal ha sido sustituido por el llamado evolucionismo multilineal, asimismo, designado como un neoevolucionismo, uno que asume la diversidad evolutiva a partir de la existencia de un tronco común y de las ramas que atestiguan las múltiples direcciones que puede adquirir el desarrollo cultural. Por eso, aunque se dan similitudes en lo que refiere a la evolución de los sistemas biológico y cultural, sin embargo, sus propiedades son diferentes, como también lo son sus modos de transmitirse y modificarse[2].

En estos términos, las ideas que relacionan la aculturación con el cambio cultural tendrían sus antecedentes en los evolucionismos y en el difusionismo. Ambos últimos deben ser considerados como enfoques diferentes de los problemas históricos de la cultura, y en este sentido la difusión sería, por lo tanto, «sólo un aspecto del proceso de aculturación»[3], con la diferencia, añadimos, de que este último establece la dimensión del cambio no sólo en la relación necesaria del contacto, sino también en la dimensión del estudio de su forma actual en un espacio cultural concreto y como una organización nueva de la cultura o culturas que le contribuyen.

También debemos mencionar otro carácter diferencial entre los materiales empíricos que definen a los evolucionismos y al difusionismo de aquellos otros que corresponden, específicamente, a los de la aculturación. En el caso de los evolucionismos unilineal y multilineal los ti-

2. Cf. Sahlins y Service, 1961, 8.
3. Esta habría sido la conclusión de R. Redfield, R. Linton y M. Herskovits. Cf. Aguirre, 1982, 15.

pos de cambio refieren, en lo fundamental, a los componentes formales de la cultura, verbigracia, organizaciones y estructuras sociales. Por añadidura, el difusionismo se caracteriza por desgajar los sistemas culturales de origen, mientras que significan trozos o astillas de aquéllos incrustados como lapas en otras culturas y presentados como evidencias de la existencia de relaciones históricas entre ellas, a partir, como señalábamos, de un centro original de dispersión geográfica. Esta asunción implica, por añadidura, descomponer en partículas los sistemas de origen hasta que en lugar de asimilar sistemas se absorben fenómenos o formas de los mismos.

No hay duda en este punto de que la difusión es un hecho universal, y tampoco la hay de que también lo es la evolución. Empero, la aparición histórica de los conceptos de transculturación y de aculturación modifica estos enfoques cuando se ocupa de procesos concretos en espacios y en tiempos específicos, y cuando, además, establece qué es lo que cambia en comparación con lo que era y cómo era en la sociedad de la transmisión, tanto como en la sociedad de la recepción. Por esta razón, este enfoque altera los del evolucionismo y el difusionismo también en otros aspectos. Uno de ellos lo hace en el sentido de que los estudios de aculturación son, a menudo, modos de antropología aplicada, especialmente cuando se ocupan de predecir el carácter de los cambios y de sus efectos en los comportamientos sociales. Y asimismo, y con cierta frecuencia, el concepto de aculturación se ha empleado en los trabajos de la Antropología de campo con intereses históricos relacionados con el proceso de significación interna de las transmisiones culturales, sobre todo cuando éstas tienen lugar entre sociedades evolutivamente diferenciadas.

Desde nuestra perspectiva, no tenemos duda de que el concepto de aculturación se nos aparece como una transición de las tradiciones historicistas a las actuaciones funcionalistas de los antropólogos culturales. Por eso, si la sociedad humana hay que entenderla como un conjunto de experiencias sometidas a relaciones de cambio, es evidente que este último refiere al modo como lo original y diferente o producido en otra cultura, adquiere una determinada significación, generalmente ni siquiera isomórfica, en su paso a una sociedad cuya evolución no es estructuralmente idéntica.

En estas circunstancias, los procesos de transculturación inducen a pensar fenómenos de adaptación más particulares que universales, y en cualquier caso pueden destacarse de esta última cualidad: *a*) el de que toda cultura es una creación humana, *b*) el de que lo es por cuanto la naturaleza humana debe ser considerada como una potencia creadora plástica y modificable, mientras que, y asimismo, *c*) la definición y clasificación de los tipos de cultura debe significarse a partir de la personalidad humana en su dimensión subjetiva y de su carácter cultural objetivo. Como es obvio, entonces, los significados culturales en materias de aculturación refieren, básicamente, a los valores que acompañan a la reinterpretación de la realidad, con lo cual para nosotros es indudable que mientras existen transculturaciones formales, los elementos objeti-

vos, existen experiencias personales del cambio, de lo cual resulta que el núcleo vivo del proceso está representado por los individuos protagonistas que lo hacen posible.

J. Huxley[4], refiriéndose a la importancia concreta que tiene para los científicos el estudio evolutivo de los modos de vida humanos, destaca que en este contexto el cambio cultural tiene un significado semejante al que tiene la Genética para la Biología, pues al igual que las investigaciones de ésta conducen a obtener conocimientos relativos a los factores de transmisión de ciertas cualidades naturales y heredadas, en la Antropología Cultural la problemática del cambio permite obtener información y control sobre los tipos o elementos factoriales que operan en la transmisión de nuevas formas culturales y sociales. En este punto, se hace evidente que los estudios sobre aculturación incluyen el conocimiento de los procesos de cambio derivados, o que tienen lugar en el interior de las sociedades percipientes, y mayormente significativos son, en este caso, los estudios que permiten controlar los fenómenos de aculturación dentro de una perspectiva estrictamente factorial, en la que una primera recolocación de los elementos transmitidos interviene, por recombinación funcional.

Aquí la clave de lo factorial puede consistir en el hecho de que la combinación entre proceso o transculturación y funcionalidad orgánica de los elementos culturales transmitidos, da lugar a un conocimiento semejante al de la Genética cuando ésta muestra la composición y estructura de un gen, mientras al mismo tiempo, identifica en él elementos que son específicos de la transmisión de un cierto número de caracteres. En este entretanto, lo más significativo del conocimiento que conduce al control objetivo de las variables culturales que actúan en forma de resultado o de aculturación, consiste en determinar las condiciones históricas, el proceso, que determinan el sistema de organización y de comportamiento que surge de esta clase de recombinación: la que designamos con el nombre de aculturación y que, en la mayor parte de los casos traducimos como desarrollo cultural, cuando no como cambio del sistema cultural[5]. En términos de su realidad estricta, este último se nos presenta como una adaptación de carácter funcional.

En el caso presente, registramos tanto la existencia de un fenómeno de transculturación, que incluye el supuesto de una difusión cultural, como la interacción contemporánea que se manifiesta en la relación directa que se produce entre dos o más sociedades en contacto. De hecho, la diferencia entre difusión y aculturación consistiría en que mientras la primera refiere al reconocimiento de un origen y a su presencia específica en otra cultura, la segunda refiere al conocimiento de la interacción

4. Cf. 1852, 16.
5. Mi punto de vista sobre el concepto de sistema cultural lo he expuesto en Esteva-Fabregat, 1984a.

específica que ha tenido lugar, en un espacio y tiempo concretos, y a la forma o sistema cultural que ha resultado de la combinación entre variables culturales externas en su relación con variables culturales internas.

De este modo, es obvio que el conocimiento de la transmisión cultural sin más o transculturación es trascendido por el conocimiento de la estructura relacional que une, primero, los factores culturales y que, después, los funde en términos de aculturación. Esta última es un resultado funcional, esto es, se manifiesta en una forma de integración social. En este contexto, lo que es transitivo, la transculturación, se convierte en aculturación; o sea, mientras agrega elementos nuevos a las formas previas, al mismo tiempo éstas las sustituye, por lo menos parcialmente, y conduce a aquéllos, por medio de recombinaciones, a otras formas. En este sentido, las formas transculturadas tienen carácter de innovación, y lo mismo ocurre con las formas que resultan de un primer proceso de agregación selectiva, la que hace posible una sustitución del antes cultural por el después cultural.

Estas relaciones de transición por proceso y de agregación por integración funcional, cabe también entenderlas como un proceso de crecimiento estructural de la cultura en los casos de evolución, y de transformación, por eso, de los sistemas cognitivos y de los métodos de comportamiento cuando nos referimos sólo a la funcionalidad de los materiales e ideas que se han transmitido y de las aleaciones de sus elementos factoriales.

Cabalmente, al partir del supuesto que, en general, los diseños que resultan de la aculturación suelen corresponderse con desarrollos estructurales de los sistemas culturales, es para nosotros evidente que su mismo proceso de selección es eliminatorio al mismo tiempo que asimilatorio. Y es también cierto que en la particularidad histórica que concierne a cada proceso y a cada forma nueva, pueden localizarse procesos de regresión o de ocultamiento de tendencias en los mismos comportamientos de los elementos de acción, como ocurre en los casos de atavismos culturales y en las expresiones subconscientes que se observan desde el Psicoanálisis y que adherentemente han sido suprimidas por el progreso y su organización objetiva.

Metodológicamente, por otra parte, el control de los mecanismos que rigen la transculturación en su fase de transmisión es descriptivo, en lo fundamental, pues se distingue por el hecho de que define el carácter y cualidades de las variables culturales que se comunican en el discurso del contacto entre culturas. Según eso, lo que aparece históricamente relacionado en términos factoriales a partir del proceso de trans culturación, se manifiesta por medio de una experiencia social en la que reconocemos que la actividad de percibir tiene un carácter estrictamente cultural, de manera que si, por una parte, concierne a una praxis coyuntural, la de la transición, por otra refiere a una praxis de formalización de los intercambios selectivos. Por lo mismo, aquí es obvio que la selección refiere a la actividad social de las transmisiones o de los protagonistas, especialmente cuando pensamos que éstos nunca trasladan a otra

sociedad la totalidad de su cultura de origen, y cuando, además,tampoco se comportan con el Otro cultural igual que lo hacen entre sí en origen. Por añadidura, es también cierto que las actividades de intercambio a cargo de los grupos percipientes del contacto y de la transculturación que lo acompaña, tampoco se ofrecen como totalidades culturales a los individuos que las transculturan. Por esta razón, el principio de integración necesario en el discurso de una transculturación es, en sí mismo, un formalismo anterior a la misma aculturación. Y digo anterior porque mientras es válido en la sociedad de los que transculturan, todavía no lo es necesariamente en la sociedad de los que realizan la aculturación.

III. ACULTURACIÓN Y CAMBIO SOCIAL

Después de haber establecido estas primeras conceptualizaciones, podemos insistir en otros hechos. Así, los conceptos aculturación y cambio social aparecen asociados en su discurso histórico, pero el primero es un antecedente necesario del segundo. Sin embargo, los énfasis son diferentes según se trate de enfoques desde la Antropología o desde la Sociología. Los primeros destacan mayormente el concepto de aculturación y los segundos, el de cambio social. No obstante, a pesar de esta diferente nucleación de los elementos de composición de las respectivas cualidades del conocimiento y de la acción que éste conduce, por una parte, y de la organización de los comportamientos, por otra, lo cierto es que los cambios sociales siguen más a la aculturación que ésta a los primeros.

Así, es sabido que, por ejemplo, el paso de la agricultura de roza a la agricultura de regadío implica cambios en las formas de organización social de las comunidades que realizan esta experiencia. Los más importantes se producen en torno al asentamiento sedentario estable, por una parte, y en forma de excedente productivo, por otra, con secuelas vinculadas con el refuerzo de la propiedad privada y de los medios de producción y el de la orientación individual progresiva del carácter social. Es difícil pensar, por otra parte, que se intente cambiar la organización social sin previamente cambiar la tecnología y los resultados materiales que siguen a tecnologías más eficaces vistas en términos de abundancias productivas.

De hecho, puede advertirse que en la actual modernidad tecnológica, los aparatos electrodomésticos, la televisión y los ordenadores han modificado la distribución del tiempo y la organización del trabajo, tanto como han influido en la estructura de los comportamientos sociales. Las adaptaciones sociales y, en definitiva, el mismo cambio social, tienen pues, su origen en cambios culturales y, comúnmente, en adaptaciones individuales y colectivas a sus diseños prácticos. En este sentido, no es difícil percibir cómo la organización de las fábricas sigue un patrón cualitativo de carácter reduccionista y es, en este caso, fácil de advertir cómo

el diseño tecnológico se dirige a reducir el tamaño de la fuerza de trabajo y los espacios de ubicación de ésta. Como es obvio, entonces, los cambios sociales se comportan como secuelas relativamente estables de unos fenómenos que, en estos términos, refieren a procesos de transculturación, en unos casos, o a la invención, en otros, y de aculturación por último cuando significamos estos procesos como transmisiones culturales que suponen, asimismo, cambios en las instituciones y formas de organización de la sociedad diferente que las recibe.

Conformes con esta prioridad, los fenómenos de aculturación tienen por causa primera fenómenos de conocimiento y, por causa segunda, instrumentos de adaptación social organizada a dicho conocimiento. Aquí es obvio que con estas distinciones nos proponemos destacar el papel histórico relevante o antecedente de la aculturación como causa del cambio social que le es consecuente.

Según lo anterior, la propagación de las formas culturales de unos espacios sociales a otros, no sólo equivale a reconocer la existencia de procesos de aculturación, sino que supone, además, definir el qué, el cuándo y el cómo de la recombinación que se reconoce en los factores —decisiones adaptativas— que intervienen en la recolocación de los individuos que se hallan imbricados en la experiencia del proceso social. Las estructuras sociales son, por eso, vistas desde la observación de los procesos de transculturación y como fenómenos estrechamente relacionados con los comportamientos, individuales y colectivos, que siguen a la aculturación entendida como un resultado. En este extremo, la recomposición adaptativa que se desarrolla, una de rol-estatus y de contenidos en los comportamientos, aparece dotada del conocimiento y de la información que rigen la actividad de los grupos e individuos del sistema percipiente.

Por las razones señaladas, es obvio que los conceptos de aculturación y cambio social se involucran en las consecuencias del proceso de transculturación, pero, asimismo, cabe pensarlos como variables que se determinan entre sí. Cuando este discurso concluye, la influencia e inserción histórica de dicho proceso de transculturación se acumula a la experiencia anterior de la sociedad percipiente, pero tanto la aculturación como el cambio social refieren a fenómenos selectivos en un doble sentido, en el de que no toda la cultura del grupo anfitrión es eliminada. Y asimismo, no todo el cambio social refiere a la supresión de la totalidad del sistema de relación que se da entre individuos y entre grupos.

De este modo, un primer nivel o dimensión activa previa, de carácter lineal, el de la transculturación, es sucedido por otro de carácter horizontal que une en su experiencia los fenómenos culturales con los fenómenos sociales. Ya en este punto, ambos son entre sí codeterminativos y en su discurso tienden a la adquisición de una experiencia de carácter tridimensional: selectiva, recombinatoria y adaptativa.

En las sociedades abiertas, urbanas y metropolitanas, los procesos de transculturación, de aculturación y de cambio social tienen un carácter continuo, precisamente porque los sistemas de conocimiento se amplían y

renuevan constantemente. La modernidad consiste precisamente en este hecho de la renovación del conocimiento y de sus productos, y también se encuentra en la sustitución de unos elementos culturales por otros. La reedificación de la arquitectura social es una constante en el concepto de modernidad, y lo es, asimismo, la redistribución permanente en el espacio de la fuerza de trabajo según principios de innovación cultural. Esto exige, por lo mismo, la experiencia de nuevos tipos de comportamiento. Sin embargo, en estas sociedades metropolitanas el concepto de transculturación tiene un valor mínimo porque, en lo fundamental, son ellas mismas la fuente de su renovación, porque desde su propio interior producen aculturación y cambios sociales.

Es así porque la compleja estructura de su conocimiento es causa de una evolución más acelerada que la que se da en sociedades preurbanas y preindustriales.

Este caleidoscopio cultural y social se nos presenta en términos diferentes cuando nos referimos a las situaciones de transculturaciones entendidas como procesos de transmisión cultural de una sociedad a otra que son entre sí distintas, singularmente en lo que atañe al tamaño estructural de sus respectivas evoluciones. Nosotros aplicamos el concepto de transculturación en este sentido: en el de ser específico a una relación generalmente dada entre una cultura tecnológicamente sencilla y políticamente sometida o condicionada por la primera. Éste suele ser el caso en las relaciones entre el llamado primer mundo respecto del que suele designarse como tercero.

Los elementos históricos más activos y profundos en un proceso de aculturación los hallamos situados a lo largo del ejercicio de un sistema de dominación colonial prolongado, uno mediante el cual un grupo étnico ejerce autoridad política, económica y social sobre otro mientras, por esta causa, determina cambios, a veces radicales, en los contenidos de los comportamientos de los individuos sometidos a su acción. Esta forma de aculturación es la más dinámica cuando se compara con la que puede darse en situaciones de contacto comercial entre sociedades diferentes, pero relacionadas pacíficamente y donde las influencias pueden significarse en términos de una penetración o infiltración de intereses nuevos, que afectan paulatinamente a las adaptaciones de conducta entre individuos y grupos.

Éste sería el caso de las sociedades del llamado Tercer Mundo, sometidas al llamado colonialismo occidental y políticamente dependientes de éste, en especial cuando pensamos que en el transcurso de esta dependencia adoptan, por ejemplo, la democracia parlamentaria, los partidos políticos, la economía de mercado, el sindicalismo, los sistemas bancarios y de transporte, el periodismo y los medios de comunicación de masas como la radio y la televisión, el automóvil, los electrodomésticos, la tecnología y la ciencia occidentales, incluidos los modos de vestir.

Esta perspectiva nos permite inducir que en el discurso de un proceso de aculturación puede observarse un proceso de desconstrucción del

formato de las simetrías culturales previamente existentes. El proceso que se da es uno de ruptura interna de los grupos de simetrías tradicionales y de sustitución inmediata, por recomposición de aquéllas a través de las conexiones selectivas que se dan entre los diseños. En realidad, el discurso de reinserción de una primera masa cultural en lo que es al comienzo de la transculturación una organización estable o integrada de la praxis moral o pautada de los receptores, da paso a una nueva arquitectura cultural, y lo hace en una dirección constante de reacomodo de elementos y de logros fundados en el encuentro de los equilibrios que son inherentes a toda forma de simetría estructural. En las sociedades complejas esta última siempre tiene un carácter provisional.

De hecho, en todo proceso de transculturación se observa la adición de combinaciones culturales nuevas primero localizadas en los puntos o segmentos sociales iniciales que dan ingreso a las innovaciones, como cuando, por ejemplo, en la cultura de las Praderas de Norteamérica la entrada del caballo y del rifle, y su utilización de la caza y la guerra, modificó las estrategias adaptativas de sus grupos étnicos, o como cuando en una determinada comunidad campesina tradicional sus familias efectúan contactos con la sociedad urbana a través de los aparatos de radio y televisión y, como consecuencia, reciben información y se identifican con temas y tópicos metropolitanos, hasta modificar su sociocentrismo implicándose en intereses exolocales. En su ampliación cognitiva, estas relaciones audiovisuales producen cambios en varios comportamientos y contribuyen a producir novedades en la misma división del tiempo por parte de los miembros del grupo doméstico. Una redistribución del tiempo libre supone modificar la percepción y utilidad de la realidad cognitiva, afectando ello, por lo tanto, al grupo doméstico en lo que refiere a sus estrategias sociales adaptativas dentro y fuera del hogar, y afectando, asimismo, a un menor gasto en asistencia a salas cinematográficas y al gasto añadido en concurrencia a entretenimientos, cafés y presencias en la calle. Pueden afectar, asimismo, a otras aplicaciones e intereses personales, entre otras, los comportamientos en tiempos de lectura y de conversación. Por ende, pueden significar la adopción de nuevas identidades en lo que se refiere a tópicos y a temas de conversación.

Ésta es la razón de por qué las nuevas primeras recombinaciones del diseño cultural conducen progresivamente a la desconstrucción de las simetrías, mientras se adquieren otras nuevas por medio de reequilibrios constantes en la esfera de las diferentes actividades del ser social. En cierto modo, se interrumpen unas funciones y se adquieren e inician otras. La recomposición primera conduce a la organización de un diseño final que nunca es, sin embargo, definitivo, en particular cuando se trata de sociedades abiertas a la movilidad y al discurso activamente lineal de la cultura que realizan.

En muchos casos, un proceso de transculturación es equivalente a un proceso de rompimiento social de las simetrías, precisamente porque mientras se entra activamente en los contenidos de los comportamientos,

se inducen por la experiencia nuevas percepciones. De hecho, en las sociedades metropolitanas sus individuos se enfrentan a la experiencia y al conocimiento de una realidad que contiene, al mismo tiempo, elementos de un pasado inmediato con otros que mientras son contemporáneos, a la vez son proclives a convertirse rápidamente en pasado cultural. En estas circunstancias, la experiencia individual nunca está plenamente consolidada. De algún modo, además, los rompimientos contínuos de la realidad por innovación, movilidad y cambio estructural, presionan sobre cada individuo, especialmente en lo que es una forma de presión que conduce a la inestabilidad de las simetrías anteriores.

IV. DISRUPCIONES Y EQUILIBRIOS DE PERSONALIDAD

Un aspecto significativo de las relaciones de neoculturación, o sea, de la creación de nuevos modos de conocimiento y de organización social, lo constituye el injerto de nuevas variables en la socialización y, por ende, en la aparición de nuevas variables en la estructura de la personalidad, pues un cambio cultural cualitativo suele conducir a un cambio psicológico, con frecuencia conflictivo, por lo menos en los individuos más vulnerables de las sociedades aculturadas, esto es, los individuos que mientras en su periodo infantil han sido socializados en familias tradicionales se encuentran, asimismo, con un cambio de dirección cultural en edades adolescentes. El problema consiste, por una parte, en la capacidad consciente de los individuos adultos para adaptarse a las innovaciones, y por otra parte en la contradicción del subconsciente adolescente respecto del consciente social nuevo impuesto por el nuevo diseño cultural.

En lo fundamental, las formas del proceso de transculturación son específicas en el sentido de que los grupos actuantes varían conforme son aldeanos primitivos, tribales, rurales, urbanos, industriales, religiosos, colonizadores, cooperantes, político-militares y de otra índole dinámica. Y también son específicas en lo que atañe al tiempo o duración de las relaciones de intercambio y a la inserción o no en la sociedad anfitriona de los individuos aculturantes. En este último contexto, es común la aparición de un desfase entre la integración psicológica tradicional y las pautas de acción que regulan los nuevos comportamientos.

Desde luego, las diferencias conceptuales que, por aculturación, aparecen en el diseño de los nuevos modos de acción, y las contradicciones que se desarrollan entre los niveles socioeconómicos o materiales y los que forman parte de las construcciones éticas, o de los valores profundos, arraigadas en los niveles psicológicos, son causa de disfuncionalidades y de confusiones conceptuales. En algunos casos empíricos modernos, como en los relativos a las adaptaciones del mundo rural sencillo al mundo urbano metropolitano complejo, ésta es una situación que podemos observar con cierta frecuencia. Por eso, en las experiencias concretas de aculturación en sociedades indoamericanas existen, a me-

nudo, como señalara E. C. Parsons[6], tipos de fusión cultural donde la forma es hispánica y la valoración es india.

Es también indudable que las magnitudes demográficas influyen grandemente en la velocidad relativa con que es teñido un tejido social. Pero, en este discurso de la aculturación, son asimismo decisivos los factores cualitativos, en especial los que se relacionan con los valores del prestigio, por una parte, y con el ejercicio y control del poder, por otra. Gran parte de las proyecciones emocionales y sus correspondientes constelaciones de carácter *folk*, tienen que ver con ambos porque, asimismo, ambos constituyen un sistema de autoridad que se dirige a internalizarse en los individuos mediante los constructos éticos. Éste es el caso en las relaciones que rigen los sistemas morales de autoridad entre padres-hijos, cuando éstas ocurren y se reflejan en forma de estados de dependencia.

Estos casos son históricamente específicos, y el arco de opciones y alternativas es grandemente variable. Según eso, las transacciones de cultura material integrada y las relacionadas con las adaptaciones protectivas, como fuera el caso de muchas conversiones indígenas al Cristianismo, a menudo aceleradas como medio de defensa contra las presiones militares y civiles españoles, permite entender que se dan procesos de reinterpretación cultural. Éstos se definen por el hecho de que suelen modificarse ciertos valores y significados, pero esta ocurrencia se da dentro de un marco de tradiciones cuyo peso es más considerable que la misma innovación[7]. Se entiende, básicamente, que este proceso de reinterpretación tiene un carácter integrador; es parte del proceso de reorganización de las respuestas morales que se dan a la misma transculturación.

Cabe conceder, asimismo, que los sincretismos culturales son manifestaciones concretas de este proceso de reinterpretación cultural que sigue el discurso del contacto y a sus influencias. Así es como podemos entender muchas de las formas de vida rurales en Iberoamérica, cuando no entre los indígenas, consideradas como amalgamas de un mestizaje cultural que reúne en sus aleaciones a indígenas, españoles, lusos, africanos y mezclas de otros orígenes[8] representativas de un discurso histórico que concierne a fenómenos de aceptación, sincretismo y reacción[9].

En nuestros términos es también indudable que, del mismo modo que cada sociedad efectúa sincretismos y readaptaciones que son una función de sus capacidades históricas de reacción a la transculturación, también es cierto que la aculturación supone la existencia de un tipo de proceso caracterizado por el hecho de que las formas del grupo donador experimentan una adaptación distinta a la que conoce en su medio originario. Esta adaptación es distinta conforme el trasfondo de sus tradiciones es diferente, y hasta divergente cuando se trata de niveles evolutivos

6. Cf. Parsons, 1936.
7. Cf. Herskovits, 1952, 598.
8. Cf. Esteva-Fabregat, 1988.
9. Cf. Beals, 1953, 631.

diferenciados. En cualquier caso, sin embargo, la sociedad sometida a una transición cultural pasa por experiencias de crisis, y es vulnerable psicológicamente. Por eso, la ruptura de continuidades es equivalente a la promoción, más o menos consciente, de discrepancias entre los discursos conceptuales de una sociedad y los de la otra.

Las formaciones integradas que acompañan a un proceso de transmisión cultural se nos aparecen comúnmente definidas en términos de opciones alternativas diferentes. Éstas incluyen no sólo la eliminación o criba de unos elementos por otros, sino también la persistencia de ciertos de ellos cuando existen grupos de estatus refractarios o históricamente diferenciados de los contactos interculturales y de sus efectos.

En términos de personalidad, parece indudable que los sistemas de autoridad conllevan por sí prestigios, y cuando son antiguas las fuentes de los valores morales que importan a su legitimidad de origen, entonces las innovaciones que proceden del grupo dirigente tienden a ser parte sustancial de las actitudes de asimilación de los grupos de personas dependientes. En este sentido, las influencias específicas de un poder legitimado adscrito a las jefaturas políticas, económicas y sociales tienen incluso un carácter afectivo, de manera que la socialización de los cambios culturales tiene mucho que ver con la eficacia específica que demuestra tener el método de aculturación.

Siendo asimétrico el discurso histórico de las sociedades, las que se reconocen por dicho carácter abierto permanente, las metropolitanas en nuestro caso, realizan cribas culturales con gran velocidad e implican en dichas cribas a todas las generaciones contemporáneas, de manera que siempre hay sectores sociales en ellas que mientras suscriben la innovación como parte de las cualidades de su *ethos*, al mismo tiempo poseen la autoridad y prestigio suficientes para servir de modelo ejemplar a los que no son en sí mismos la génesis intelectual de los cambios.

Por el contrario, resulta para nosotros indudable que ciertas sociedades de base campesina están adscritas al desarrollo lento y a sistemas de aculturación ralentizados, no sólo porque su percepción es más introvertida en estas materias, sino porque también sus consumos culturales están limitados por otra realidad, una económica, que mientras restringe sus gustos materiales y les impone sobriedad, al mismo tiempo les obliga a producir un sistema adaptativo de ciclo localizado y hasta como históricamente detenido mientras no ocurre su expansión material.

De hecho, estas sociedades campesinas, comúnmente marginales porque no consumen necesidades metropolitanas, pueden considerarse sistemas culturales basados en una contracción estructural. Ésta resulta de carácter funcional porque se adapta a las posibilidades productivas de sus miembros. En tales casos, los sistemas de aculturación poseen un carácter restringido, precisamente porque son muy pobres las posibilidades de cambiar las relaciones adaptativas que gobiernan los contactos entre lo propio y lo extraño.

Es probable que exista en la sociedad una cierta memoria de cambios

en su historia, de encuentros más o menos magnificados o traumáticos del grupo local con otros forasteros, y es cierto en este extremo que en el pasado se han dado procesos de transculturación y que en el presente se pueda destacar que, comparativamente, hubo una cultura indígena que fue influida por otra no indígena, hasta el punto de que en esta comparación puede estar muy clara la evidencia de que unos elementos culturales son de origen histórico extranjero o no local, a pesar del hecho de que en las actuales situaciones estos diferentes elementos se han consolidado en forma de sincretismo y de normalidades culturales estables, por lo mismo socializadas entre generaciones propias. Éste sería el caso cuando se sabe, por ejemplo, que en la historia de la cultura española peninsular se reconocen influencias romanas, germánicas y árabes que, sin embargo, es difícil que en su comportamiento los españoles actuales realicen identificaciones y distingos conscientes acerca de lo que es originalmente atribuible a alguna de aquellas influencias.

En este punto, mientras podemos hablar de aculturación, ésta no tiene un carácter contemporáneo porque se dio en el pasado y corresponde, por lo tanto, a otra etnografía, específicamente a una Etnohistoria. Así, lo que es cultura contemporánea es, asimismo, y con independencia de sus orígenes, cultura sin aculturar, específicamente mientras se comporte como un programa y proceso normal de socialización de unas generaciones a otras, excepto el caso de las innovaciones que se van dando y que no alteran la organización social y la orientación de la personalidad de los miembros de estas sociedades.

A nuestro entender no hay aculturación esencial si no hay cambios profundos en la orientación del *eidos* y si no se modifica, por lo tanto, la estructura de integración del *ethos*. No debe haber, por lo tanto, confusión en el hecho de que la aculturación no es sólo un resultado formal, sino que es también un fenómeno que se trasciende a sí mismo cuando los elementos culturales nuevos se convierten en formas asimismo nuevas de personalidad. Antes de alcanzar este momento, sólo existirá aculturación formal objetiva, hasta cierto punto superorgánica o libre de valores y de subjetividad.

Ésta sería una buena razón por la que pensamos que el plano último de la aculturación nos lo proporciona la subjetividad en estado de conciliación con la objetividad formal de los objetos y de las organizaciones que construyen y definen las relaciones sociales, por lo menos en lo que debemos entender como un fenómeno de ósmosis orgánica. Por eso, la estructura de personalidad, en cuanto es una construcción orgánica[10], es también el foco nuclear de la sensibilidad que permite entender la transculturación como un medio, el proceso, más que como un resultado, el de la funcionalidad de los cambios en la misma estructura de la personalidad de los sujetos aculturados.

10. Este planteamiento de las relaciones entre lo orgánico y lo superorgánico lo hemos abordado en Esteva-Fabregat, 1993, 14 ss.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, G. (1982), *El proceso de aculturación*, Casa Chata, México.
Beals, R. (1953), «Acculturation», en A. Kroeber (ed.), *Anthropology Today*, Chicago University Press, Chicago, 621-641.
Boas, F. (1986), «The Growth of Indian Mythologies. A Study based upon the Growth of the Mythologies of the North Pacific Coast»: *Journal of American Folklore 0*, 1-11.
Esteva-Fabregat, C. (1984a), «El concepto de cultura», en VV. AA, *Sobre el concepto de cultura*, Mitre, Barcelona, 61-80.
Esteva-Fabregat, C. (1984b), *Antropología industrial*, Anthropos, Barcelona.
Esteva-Fabregat, C. (1993), *Cultura, sociedad y personalidad*, Anthropos, Barcelona.
Herskovits, M. J. (1952), *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica, México.
Holmes, W. H. (1886), «Pottery of the ancient Pueblos», en *Fourth Annual Report, 1882-1883*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D.C.
Huxley, J. (1952), «Biological Evolution and Human History», en American Anthropological Association, *News Bulletin VI*, Washington D.C, 16.
Kroeber, A. (ed.), *Anthropology Today*, Chicago University Press, Chicago.
Malinowski, B. (1961), *The dynamics of culture change*, Yale University Press, New Haven.
McGee, W. J. (1989), «Practical Acculturation» (1960), en *American Anthropologist II. Selected Papers from the American Anthropologist 1988-1920*, Row and Peterson, Evanston.
Ortiz, F. (1940), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, J. Montero, La Habana.
Parsons, E. C. (1936), *Mitla, town of the souls*, Chicago University Press, Chicago.
Redfield, R., Herskovits, M. J. y Linton, R. (1936), «Memorandum on the study of Acculturation»: *American Anthropologist 38*, 149-152.
Redfield, R. (1953), «Acculturation», en S. Tax *et al.*, *An Appraisal of Anthropology Today*, The University of Chicago Press, Chicago, 126-129.
Redfield, R. (1968), *Tepotzlan. A mexican village. A study of folk life*, Chicago University Press, Chicago.
Sahlins, M. D. y Service, E. R. (1961), *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
Spicer, E. H. (1979), «Acculturation», en *Enciclopedia International de Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid.
Tax, S. *et al.* (1953), *An Appraisal of Anthropology Today*, The University of Chicago Press, Chicago.
Thurnwald, R. (1922), «Psychologie des primitiven Menschen», en G. Kafka, *Handbuch der vergleichenden Psychologie I*, Múnich, 147-320.
AA. VV (1984), *Sobre el concepto de cultura*, Mitre, Barcelona.

EL INDIGENISMO EN MÉXICO

Esteban Krotz

La afirmación de que «el indio surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América; antes no hay indios, sino pueblos diversos con sus identidades propias» (Bonfil, 1981, 19), recuerda inmediatamente la crucial relación entre conocimiento y poder para la comprensión del tema del indigenismo: teoría y praxis, percepción y valoración están inextricablemente entretejidas. En efecto, el contacto con «otros» que son asumidos como tales, implica una determinada opción de «ver» a «los otros»; ésta a su vez se encuentra íntimamente vinculada con una determinada opción de interactuar con ellos. Cuando la relación es asimétrica, se presentan alternativas tan diversas como el exterminio físico («genocidio»), la esclavitud, la creación de «reservaciones», la segregación espacial, el establecimiento de leyes especiales. Una de estas alternativas es el indigenismo.

«El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas», ha señalado un importante representante del indigenismo mexicano contemporáneo (Aguirre Beltrán, 1976, 24-25).

En lo que sigue [1], se hablará del indigenismo como de un intento permanente de definir y, según el caso, atenuar o reforzar una frontera entre culturas, como de una estrategia sociopolítica indisolublemente entrelazada con la concepción que quienes lo promueven tienen acerca de los «otros» y también de sí mismos, y del conjunto del que unos y otros forman parte. Primero se caracterizarán los principios indigenistas

1. Agradezco a Andrés Medina y a José Lameiras sus comentarios a una versión anterior de este texto.

establecidos en dos épocas históricas del país, para después identificar las posiciones contemporáneas más importantes[2].

I. DEL «ENCUENTRO» AL ORDEN COLONIAL

Es sabido que la llegada de los europeos al cuarto continente los obligó a reconsiderar la imagen acostumbrada del planeta e hizo necesario decidir sobre el estatuto de los habitantes de esta parte recién «descubierta». En la vida cotidiana de los conquistadores y de los primeros colonos, desde los combates hasta la negociación de alianzas político-militares y pasando por las relaciones entre los hombres ibéricos y las mujeres indias, no parece haber habido muchas dudas acerca de que los americanos eran de la misma naturaleza humana que sus nuevos amos. Pero tardó medio siglo más su aclaración teórica, que era crucial para establecimiento y justificación de las estrategias y las instituciones destinadas a la incorporación de los nuevos territorios y sus moradores al imperio español y la iglesia católica. En el transcurso del largo debate muchas veces reseñado[3] que no puede ser entendido sin referencia al espíritu reinante en la península ibérica al término de la «reconquista», el sometimiento de las islas Canarias y la transición del cristianismo medieval al humanismo renacentista se llegó a descartar las doctrinas de la guerra justa de los cristianos contra los infieles y de la servidumbre natural para definir la naturaleza de la población americana originaria, proceso sintetizado de manera estelar en la famosa disputa de Valladolid, entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. También es parte de la formación de un consenso eficiente sobre la humanidad plena de los indios americanos y, al mismo tiempo, su consecuencia la sustitución de los esclavos indios por los africanos, que desde entonces forman la «tercera raíz» del continente.

Hay que hacer notar que la situación de los pueblos indios distaba de ser la misma en toda la colonia, cosa que se comprende fácilmente al recordar que el virreinato de la Nueva España se extendía sobre un territorio mucho mayor que el del México actual. Muy diferentes en cuanto a tamaño, densidad de población, relación con los vecinos, tecnología y economía, organización social y política, lengua y cosmovisión eran la situación de los pueblos del centro (que en su mayoría habían formado parte del «imperio» azteca), la de los que vivían en tierra caliente, la de los mayas (cuyo sometimiento se prolongó por un siglo y medio después de la caída de Tenochtitlan) y la de los en su mayoría nómadas y

2. Visiones generales de este proceso se encuentran en Villoro (1979) y Marzal (1981). Dada la estrecha vinculación de las ciencias antropológicas mexicanas con el indigenismo gubernamental, información sobre muchos temas que se tocan en lo que sigue, se encuentra también en la historiografía de esta disciplina en México (cf. Lameiras, 1979, y García Mora, 1987-1988).

3. Cf. O'Gorman, 1976; Xirau, 1973; y Zavala, 1973 y 1977.

seminómadas de los inmensos territorios norteños. A esto hay que agregar la fuerte disminución de la población india a causa de las guerras, las epidemias y el trabajo forzado, los movimientos migratorios impuestos en las diferentes regiones por los intereses económicos y las estrategias misioneras de los invasores europeos. Por consiguiente, cuando no eran desobedecidas, las disposiciones administrativas de la Corona se aplicaban con modificaciones y desfases temporales importantes en las distintas regiones de la colonia.

No obstante, en términos generales se estableció una marcada separación entre indios y europeos, cuya base era la segregación residencial. Una vez abolida legalmente la esclavitud (1548) y prohibido el servicio personal por vía del tributo (1549-1550), se eliminaron paulatinamente los sucesivos sistemas de la «encomienda» (asignación de población india como fuerza de trabajo gratuita y obligada a entregar tributo) y del «repartimiento» (asignación de población india como trabajadores remunerados) a favor de la centralización del poder en manos de los representantes de la Corona, y se definió con explícita motivación paternalista el «pueblo» o la «república de indios» como forma de organización básica de la población originaria. En muchos lugares este modelo nunca llegó a realizarse, pero donde se desarrolló (a menudo sobre la base de relocalizaciones forzadas, las llamadas «reducciones» o «congregaciones»), estructuras políticas tradicionales e identidad étnico-cultural quedaron definitivamente confinados en el nivel local. Los antiguos símbolos identitarios cedieron su lugar al color de la piel y a la pertenencia racial, que se establecieron como los criterios clasificatorios principales de la época colonial, durante la cual los indios se ubicaron en el estrato social más bajo. La paulatina formación de los grandes latifundios novohispanos convirtió desde mediados del siglo XVII a muchos de ellos en peones asalariados. Con el tiempo, el creciente número de gente que vivía al margen de las dos repúblicas —mestizos, negros, mulatos, indios desarraigados—, aumentó la presión que haciendas, plantaciones y estancias ganaderas ejercían sobre las tierras de las comunidades indias, a la que se agregó, a su vez, la derivada del crecimiento poblacional en el interior de estas últimas.

Un papel algo paradójico jugaron durante los primeros decenios de la colonia los protagonistas de la «conquista espiritual» de México, entre quienes se encontraban los europeos más interesados por las culturas indias. Su labor misionera oscilaba entre los impulsos hacia la destrucción de las antiguas «idolatrías» desde sus raíces y hacia la inculturación india. La prohibición (1577) de los estudios redactados en náhuatl por Bernardino de Sahagún sobre la vida y el pensamiento de los «naturales desta tierra que es la Nueva España», por considerarlos posible sostén de la resistencia cultural, marcó la pauta para los siglos posteriores, donde las directrices civiles y religiosas en cuanto a organización de los asentamientos, la enseñanza, el vestido y todo lo demás llevaban un fuerte tinte asimilacionista. Es cierto que el modelo identitario criollo, que sur-

gió poco a poco, se apoyó en determinados elementos americanos originarios para su confrontación con el hispanismo largamente dominante y que esto implicó de alguna manera una barrera a la desvalorización completa de todo «lo indio». Sin embargo, la defensa de «que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos» (Clavijero, 1976, 87) no se tradujo en promoción del respeto a culturas indias concretas. También por eso es comprensible el gran número de sublevaciones indias a lo largo de los tres siglos coloniales que fueron muy duramente contestadas y que, al mismo tiempo, reforzaban los estereotipos negativos acerca de la población autóctona.

II. DE LA INDEPENDENCIA A LA REVOLUCIÓN

También durante el siglo XIX mexicano los pueblos indios jugaron un papel a todas luces secundario en la conformación político-cultural del país, por más que hacían sentir su presencia inconforme en todas las coyunturas importantes. La determinación de los límites territoriales significó la separación definitiva de México de Centroamérica e implicó a mediados del siglo la anexión estadounidense de la mitad del territorio nacional (actualmente destino migratorio preferido por mexicanos mestizos e indios). En medio de estos procesos, puesto varias veces en peligro mortal por las invasiones de ejércitos de Estados Unidos y Europa, en disputa permanente con el poder de caudillos regionales y frente a la permanencia de numerosas áreas casi autónomas (muchas de ellas de carácter indio), se construyó tortuosamente el poder del Estado mexicano bajo la forma de un régimen presidencial centralista que devino, durante los últimos treinta años de la época, dictadura unipersonal. A su vez, la promoción de la inmigración europea, la reorganización legal de la propiedad territorial, los inicios de la industrialización en ciudades y haciendas intentaron sentar las bases para hacer realidad un modelo de país orientado por las doctrinas políticas y económicas del liberalismo decimonónico, así como por la fe en la ciencia positiva y el advenimiento cercano del progreso universal.

De modo sintomático, en los dos movimientos armados con los que se abre y se cierra esta convulsionada época, se entremezclaron las aspiraciones y los intereses de las élites económicas y políticas que representaban y promovían la modernidad difundida desde la civilización noratlántica y de las clases medias emergentes que anhelaban incorporarse a ella, con la protesta popular y sus sueños de un orden social menos desigual y más libre. Aunque las mayorías populares cargaban con el costo principal de las modificaciones violentas de la sociedad, resultaron finalmente los perdedores, y de todos ellos le tocó la peor parte a los indios.

La necesidad de representar simbólicamente la nueva colectividad «nacional» y, al mismo tiempo, legitimar el lugar del nuevo país en la

escena internacional y también el orden interno en gestación, fortaleció la mirada hacia los orígenes indoamericanos. Como consecuencia de esto, escudo y bandera de México narran el mito fundacional de Tenochtitlan, que se complementa en la cultura de amplios estratos con la imagen de la «Virgen morena» del Tepeyac. Desde mediados del siglo empezaron a proliferar los intentos de inventariar las huellas arqueológicas del glorioso pasado precolombino y de darlas a conocer mediante escritos y exposiciones[4]. Pero tal mirada se dirigía pocas veces hacia los indios que vivían en las selvas y las montañas del país, en el campo y determinados barrios de sus ciudades. Lo que interesaba era sólo, como durante los siglos anteriores, las raíces de una fusión civilizatoria, cuyo resultado promisorio eran los criollos y cuyo ingrediente más preciado era la herencia europea, mientras que los pueblos indios sobrevivientes representaban, en concordancia con los esquemas evolucionistas de tipo comteano, darwiniano y spenceriano, el estancamiento histórico; fueron pocas las voces que trataron de recordar que miseria e ignorancia de la población autóctona se debían a la explotación y a la opresión a las que había estado sometido durante siglos[5].

Originalmente, el movimiento independendista había hecho suyos los reclamos de las comunidades indígenas de restitución de sus tierras. Mas en las décadas siguientes tales intenciones cayeron en el olvido y coincidentemente liberales y conservadores abogaban por la concentración de las tierras en manos de quienes las podrían hacer producir. Pero mientras que los liberales se oponían a cualquier estatuto especial para corporaciones como la iglesia y la comunidad indígena, los conservadores concebían a la población india como objeto de una tutela peculiar por parte de las instituciones estatales.

Muchas comunidades indias sobrevivían más o menos precariamente en «regiones de refugio» cada vez más reducidas y apartadas, muchas otras se desintegraron bajo la presión de los grandes proyectos de inmigración «blanca» fomentada desde los años veinte y del acoso que sobre las tierras comunales ejercían los crecientes asentamientos urbanos y las haciendas ganaderas y agrícolas, las cuales convertían a los indios y campesinos despojados en «peones acasillados». Clave en este proceso fue la desamortización de los bienes indígenas (1856-1857), que dejó sin reco-

4. Síntomas de esta situación son, en el año de 1865, la remodelación del Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia (fundado en 1825) y el levantamiento del primer plano topográfico de Teotihuacan, así como la aparición de revistas dedicadas a tales temas en diversas ciudades del país.

5. L. Zea caracteriza el pensamiento dominante de la época: «La lucha por lo que es vital para los indígenas, es considerada como simple violencia, como robo, injusticia (...). La justicia está del lado del más fuerte, del civilizado. La revolución de los indios, aunque sea por el logro de algo vital para ellos, es injusta porque es contraria a los principios del progreso, representado por los nuevos propietarios. El indio pertenece a una raza inferior, de pco alcance intelectual, porque no puede comprender la justicia de las leyes que le despojan. Contra esta raza no cabe sino la violencia» (1968, 296).

nocimiento legal la propiedad comunal. Aunque quedó sin efecto práctico inmediato en muchos lugares, motivó interminables conflictos en otros tantos y produjo un incremento en las muestras de inconformidad de quienes se encontraban, según una expresión de la época, como «extranjeros en su propio país». La rebeldía india, que durante todo el siglo XIX estuvo presente a lo largo y ancho del territorio nacional, encontró muchas formas, incluyendo grandes levantamientos que provocaron reacciones militares tan feroces que regiones enteras se convirtieron durante años en áreas de guerra civil.

Puede resumirse la situación diciendo que «los indios» constituían durante todo el siglo, en cierta medida con excepción del Segundo Imperio[6], sólo un «problema» para los representantes del Estado-nación mexicano: desde el punto de vista económico, obstaculizaban el progreso, porque bloqueaban la producción moderna en las tierras ocupadas por ellos; desde el punto de vista del poder, constituían focos de inestabilidad a los que había que controlar por medio de las armas; desde el punto de vista cultural, eran destinatarios reacios de la misión religiosa y civilizatoria, que por tanto lograba sólo de modo muy incompleto la sustitución de sus idiomas, creencias y costumbres, a todas luces anacrónicas y causa de su atraso.

Coincidentemente con todo esto, los analistas más lúcidos de las postrimerías de la dictadura se plantearon los problemas fundamentales del país no en términos de relaciones interétnicas o culturales, sino en términos económicos y, más en particular, agrarios. Andrés Molina Enríquez encontró la contradicción social principal en la relación entre los terratenientes y los jornaleros y minifundistas. Opuesto a toda inmigración extranjera y a la entrega de tierras a compañías norteamericanas, propuso una reforma agraria basada en el reparto de los latifundios y vió el futuro del país en «la raza mestiza», que «no es, en suma más que la raza indígena modificada ventajosamente por la sangre española». La atención predominante a los aspectos económicos en los análisis y la tierra como objetivo principal de la lucha armada popular contribuyeron a ocultar el rostro indio en la Revolución Mexicana (1910-1920). Por su parte, la Constitución de 1917 (vigente con numerosas modificaciones hasta la actualidad) no incluyó ninguna referencia explícita a la situación particular de la población india del país, y la restitución de las tierras comunales, que había sido la exigencia central del movimiento zapatista, se convirtió en la forma de tenencia menos presente en el agro posrevolucionario.

6. Durante estos pocos años (1864-1867) se promovió por razones humanísticas y militares una cierta reconstitución de las comunidades, la que quedó sin efecto bajo la presidencia de Benito Juárez, quien aunque de origen zapoteco, se condujo como representante de la «sociedad nacional» en vías de desarrollo.

III. INDIGENISMOS DEL SIGLO XX

Todavía en plena revolución empiezan a proyectarse ideas, instituciones y estrategias que influyen hasta la actualidad en las definiciones indigenistas de la frontera entre la población india del país y la que no lo es[7].

1. *Los inicios*

Los escritos y las actividades de Manuel Gamio suelen considerarse comúnmente como de carácter pionero, ya que contienen la mayoría de los elementos generales que, con matices y reformulaciones, caracterizan la estrategia indigenista posrevolucionaria en México. Tres son sus rasgos fundamentales: la convicción de que la deplorable situación de la población india se debe ante todo, a aislamiento, retraso técnico y falta de recursos; la opción por la región como espacio geográfico propicio para el desarrollo de la acción indigenista; finalmente, el afán de basar esta última en estudios empíricos, en los que concurrirían varias ramas de las ciencias sociales, especialmente de la antropología.

Los diversos tipos de estudios y las estrategias concretas del autor citado, así como de otras figuras señeras de las décadas siguientes tales como Alfonso Caso, Miguel Othón de Mendizabal, Moisés Sáenz, Julio de la Fuente, Carlos Basauri, Juan Comas, Luis Chávez Orozco, Vicente Lombardo Toledano, Ricardo Pozas acusan diferentes influencias provenientes de distintas corrientes del pensamiento antropológico de la época y énfasis variados en la apreciación positiva de determinados aspectos de las culturas indias del país. Todos, empero, se proponían instrumentar acciones en las áreas de la procuración de la salud, la difusión de tecnología agropecuaria y, ante todo, la educación y, dentro de ésta, la castellanización; quedaron al margen los aspectos de tipo religioso y político local mientras que, muy a tono con los avances sólo muy lentos de la reforma agraria, prestaban una atención más reducida a las cuestiones legales. Dada la inexistencia de una institución rectora de la acción indigenista y a causa de los frecuentes cambios en los programas gubernamentales al respecto, amén de la falta de recursos humanos especializados para su planeación y ejecución, casi todas las acciones emprendidas quedaron pronto convertidas en experiencias piloto inconclusas.

De manera explícita, todas las propuestas indigenistas de la época perseguían una meta: la asimilación de los pueblos indios a la «nación mexicana», o sea, la desaparición de la disparidad social y cultural causa-

7. Aparte de las obras indicadas en la nota 2, cf. Caso *et al.* (1973) y Comas (1964). Biografías de los personajes mencionados a continuación se encuentran en VV. AA. (1988). Testimonios del debate se encuentran además en Aguirre Beltrán (1994), Aguirre Beltrán *et al.* (1976), y García (1983-1986).

da en el país por la existencia de un número indeterminado de grupos, pueblos y comunidades de indios, a favor de una nación homogénea de mestizos: la «raza cósmica» celebrada por José Vasconcelos.

2. *La consolidación cardenista*

La presidencia de Lázaro Cárdenas durante la segunda mitad de los años treinta significó una especie de culminación del proceso social y político iniciado por la Revolución Mexicana. El fortalecimiento de idea y realidad de un Estado-nación independiente y con carácter propio —logrado durante aquellos años— y su impulso sin precedente (ni sucesor) de la reforma agraria vigorizaron la acción indigenista. Ésta fue dotada de diversas instancias nuevas, entre ellas el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, y se aceptaron por primera vez desde los años iniciales de la colonia los idiomas indios como base para la alfabetización y la castellanización. Puede entenderse como reconocimiento internacional a esta política la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro (1940) y el establecimiento del Instituto Indigenista Interamericano en la ciudad de México. La fundación, en 1937, del antecedente de la Escuela Nacional de Antropología e Historia sentó bases firmes para la formación profesional de investigadores y promotores indigenistas.

3. *Aculturación e integración*

En los años posteriores marcados por el desarrollismo, la intensidad de la acción indigenista del Estado decayó. Tan sólo en 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista previsto en los acuerdos de Pátzcuaro, pero sus funciones, que incluían la investigación sobre «los problemas relativos a los núcleos indígenas del país» y de «las medidas de mejoramiento que requieran esos núcleos indígenas», quedaron limitadas a la propuesta y a la coordinación de las demás dependencias gubernamentales en cuanto involucradas en actividades de promoción en áreas habitadas por indígenas[8].

A partir de la convicción de que «necesariamente tienden a desaparecer dichas comunidades, tienden nuestros pueblos indígenas a adquirir poco a poco las características de nuestros pueblos mestizos o blancos» (Caso, 1971, 92), el elemento medular de la acción indigenista tenía que ser la educación en todos sus aspectos.

8. Su primer director, Alfonso Caso, formuló en 1948 la siguiente definición: «Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse de los pueblos de blancos y de mestizos» (1971, 91-92).

La obra teórica y política de Gonzalo Aguirre Beltrán produjo un viraje de la perspectiva. Bajo su égida se estableció en 1951 en San Cristóbal de las Casas el primero de los llamados «centros coordinadores», destinados a convertirse en las piezas clave de la estrategia indigenista. Las concepciones teóricas de Aguirre Beltrán (1967; 1970) cobraron un fuerte auge a partir de que ocupara en los años setenta la dirección del Instituto Nacional Indigenista. Su punto de partida ya no es la definición de «indio», sino del cambio observable desde la llegada de los europeos a Mesoamérica[9]. Necesariamente la formación de la nación mexicana «implica la pérdida de las particularidades culturales de los distintos grupos en favor de una cultura de índole general que hace posible la emergencia de un espíritu nacional» (Aguirre Beltrán, 1976, 74) y este proceso está siendo acelerado y completado por el indigenismo posrevolucionario. Este último no tiene como objeto sólo los indígenas, sino las diversas «regiones de refugio», o sea aquellos conjuntos de comunidades exclusiva o predominantemente indias, que se han constituido a lo largo de los siglos en «hinterland» subdesarrollado, dependiente económica y políticamente de una ciudad ladina. Dichas ciudades son los lugares donde deben de establecerse los mencionados centros coordinadores, de los que irradiará atención integral infraestructural, técnica, educativa, de salud, cultural, a la población de la «región intercultural» entera. El resultado final será la conversión de la situación de «casta» de la mayoría de la población indígena en «clase social» y, de esta manera, su integración a la nación mediante su transformación en parte del proletariado, favorecida por el régimen popular emanado de la Revolución Mexicana. Empero, esta incorporación no significa la desaparición de las culturas autóctonas; más bien, éstas son heredadas por la cultura nacional y en ella sobreviven sus huellas. Dado que seguirá habiendo durante un lapso indefinido grupos (mas no nacionalidades) de indios que no han podido ser incorporados aun de esta manera, la acción indigenista del gobierno seguirá teniendo su razón de ser.

Estas ideas se convirtieron en la poderosa base del indigenismo mexicano oficial, que incluso llegó a ejercer influencia en otros países del continente. Pero, a pesar de que se creó un número importante de centros coordinadores, particularmente durante la primera mitad de los setentas y se realizaron, además, programas especiales en diversas áreas con alto porcentaje de población india, no se logró una política indigenista unificada de todo el sector público, ni se pudo revertir la burocratización de las instituciones indigenistas.

9. «El proceso de aculturación, por medio del cual dos culturas en contacto intercambian elementos y los reinterpretan para dar eventual nacimiento a una nueva cultura, distinta de las originalmente concurrentes, constituye el fenómeno subyacente a la posición indigenista» (Aguirre Beltrán, 1970, 104).

4. *Impugnaciones políticas, críticas teóricas e indianismo*

Durante los mismos años en los que el indigenismo gubernamental logró una extraordinaria unidad de teoría y praxis, amén de una inusitada fuerza política, se agudizó la polémica en torno a él. Ésta provino sólo en parte del estudio empírico de la cuestión étnica o de la acción indigenista. Una de sus principales fuentes fue la irrupción de un marxismo marcadamente economicista en la antropología mexicana, el que combinaba el rechazo de los tradicionales «estudios de comunidad» y de todas las temáticas consideradas «superestructurales» (incluyendo la etnicidad), con el interés casi exclusivo por los mecanismos sociales de explotación y dominación en el campo. Por otra parte, la fuerte politización de muchos científicos sociales generó críticas radicales del sistema político mexicano y el indigenismo se convirtió en blanco preferido del ataque teórico y político. Más en particular, la teoría del colonialismo interno [10] proporcionó un arma poderosa a los críticos del indigenismo oficial, que llegó a ser denunciado como una forma de etnocidio.

Otra fuente de impugnación del indigenismo provino de la movilización y politización de comunidades y grupos indios [11]. Ésta, a su vez, era vista con simpatía por parte de determinados sectores de antropólogos y funcionarios indigenistas, muchos de los cuales la interpretaban como expresión de una «cultura popular» potencialmente contrahegemónica. De tales reclamos, exigencias y polémicas centradas frecuentemente en el concepto de «etnodesarrollo» resultaron, entre otros, el fomento de la educación bilingüe-bicultural y de literaturas escritas en idiomas indios, el establecimiento de programas de estudio universitarios especiales para miembros de etnias mexicanas y el planteamiento de la co-participación de representantes de los pueblos indios en las instituciones indigenistas oficiales e, incluso, de la transferencia de éstas a los pueblos indios o la desaparición de tales instituciones [12]. A pesar de muchas diferencias entre quienes formularon estas críticas y propuestas, son comunes a todas el rechazo del indigenismo como instrumento de eliminación de las culturas indias del país o de su disolución en una cultura nacional unitaria (cuyo correlato poblacional sería el mestizaje); en cambio, se promueve de alguna manera la revaloración de las culturas indias y se insiste en la conveniencia y la viabilidad de un país étnica y culturalmente plural. Puede verse como la más reciente etapa de este proceso la adición del artículo cuarto constitucional en 1992, donde se reconoce que «la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas», y se promete proteger y fomentar

10. González Casanova, 1969.
11. Cf. Bonfil, 1981; Garduño, 1983; y Mejía y Sarmiento Silva, 1987.
12. Cf. Stavenhagen y Nolasco, 1988; Olivera *et al.*, 1980; y Warman y Argueta, 1991.

«el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social». Vinculado con esta modificación constitucional y también con la importancia cobrada de la movilización india en otras partes de Latinoamérica, se encuentra también el debate sobre los derechos indígenas como parte de los derechos humanos[13].

Los participantes en el debate teórico y político y los analistas del mismo han clasificado repetidamente las distintas corrientes críticas acerca del problema indígena, de las cuales sólo algunas han llegado a formular propuestas concretas, de diferentes maneras. Aunque no siempre contrapuestos, e incluso a veces parcialmente sobrepuestos, pueden distinguirse tres tipos de énfasis diferentes en el planteamiento del problema. El primero se ocupa principalmente de los mecanismos de creación y reproducción de identidad étnica y frecuentemente trata de vincular éstos con la problemática relación entre clase y cultura. Otro privilegia más bien las relaciones de los grupos indios (definidos, según el caso, como pueblos, minorías nacionales, nacionalidades, etc.) con el Estado nacional, al cual se le ubica a menudo en el marco de un análisis más amplio del sistema capitalista. Otro más analiza la situación de los indios mexicanos desde la perspectiva de una confrontación aún no resuelta entre dos modelos civilizatorios, el noratlántico y el mesoamericano. En gran parte, empero, la crítica parece haber sido más clara que la formulación de alternativas concretas a las políticas indigenistas existentes[14].

El panorama de críticas y propuestas ha sido trastocado fuertemente por la sublevación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 1 de enero de 1994, día de la entrada en vigor del largamente preparado Tratado de Libre Comercio entre Canadá, Estados Unidos y México. El movimiento y las reacciones a él han puesto de relieve el reducido conocimiento disponible sobre los pueblos indios de la región donde estalló el conflicto y, en general, sobre la población indígena del país. También reveló las dificultades de amplios sectores intelectuales mexicanos para discutir el problema de la nación desde la perspectiva de la situación de los pueblos indios. El gobierno federal, que primero había negado terminantemente el carácter indio del movimiento insurgente y optado por una solución militar rápida, entabló pronto negociaciones con los rebeldes y prometió una amplia consulta para la pendiente reglamentación de la modificación constitucional mencionada.

13. Cf. Stavenhagen, 1988; y Stavenhagen e Iturralde, 1990.

14. Cf. sobre el debate: Giménez, 1992 (fichas bibliográficas de numerosos estudios mexicanos sobre identidad étnica); Pozas y de Pozas, 1971 (trabajo clásico sobre la relación entre etnia y clase); Díaz Polanco, 1991 y Castellanos y López, 1992 (enfoques centrados en la autonomía indígena); Bonfil, 1987 y 1991 (sobre la confrontación entre el «México imaginario» y el «México profundo»); así como numerosos trabajos de orientación diversa en revistas como *Nueva Antropología*, *Estudios sociológicos* y *Revista Mexicana de Sociología*.

5. *Otras caras del indigenismo mexicano*

No puede terminarse este panorama sin mencionar ciertos fenómenos de carácter indigenista que se desarrollan casi por completo fuera de las instituciones gubernamentales.

Con respecto a los partidos políticos de oposición hay que señalar que, en términos generales, la cuestión étnica, el debate sobre la nación desde la perspectiva de esta última o la situación de los pueblos indios no les han merecido mayor atención. La iglesia católica cuenta desde hace mucho tiempo con instancias especiales de «pastoral indígena» y con programas específicos en regiones con altos porcentajes de población india. La actuación de iglesias protestantes en zonas indias del país, que ha recibido significativos apoyos gubernamentales desde los años treinta, también cuenta con una larga historia y ha sido debatida particularmente con respecto al Instituto Lingüístico de Verano. La idealización del pasado remoto y decimonónico de determinados pueblos indios o de elementos de su cultura se nutre no sólo de los libros de texto escolares y de los numerosos museos en todo el país, sino también de la presencia de estos temas en el cine, la novela, el muralismo y hasta en el etnorock y, desde luego, en reportajes periodísticos, programas televisivos, revistas y suplementos[15]. De alguna forma se hacen presentes asimismo en movimientos esotéricos, naturistas, ecológicos y contraculturales; existen incluso pequeñas agrupaciones nacionalistas y otras religiosas que fundamentan sus ideas en determinadas tradiciones indias. La industria turística, con su pléyade de eventos «folclóricos» y su fomento de las artesanías creadas por diversas etnias indias, contribuye a su manera a la reformulación de los estereotipos acerca de la población india del país y, al mismo tiempo, influye sobre su situación económica. Pero todo esto, al igual que los ensalzamientos ocasionales de las «raíces» indias del México contemporáneo y los llamamientos a favor del respeto de las culturas indias vivas, contrasta con una especie de racismo estructural que tiene múltiples expresiones en la vida cotidiana.

La filosofía en México se ha ocupado poco de las tradiciones antiguas y contemporáneas de pensamiento indio en el país. Por lo general, cuando se ha tomado nota de la existencia de pueblos indios de antes y de ahora, esto ha sucedido en los contextos de la reflexión general sobre la identidad nacional y latinoamericana y sobre la nación mexicana.

IV. FRONTERAS CULTURALES, ETNIAS Y NACIÓN

Actualmente, el criterio censal usual común para definir población «indígena» o «india» en México, es el dominio de un idioma autóctono; de

15. Mención especial merecen la obra periodística sobre los pueblos indios mexicanos de Benítez (1967-1972), y las revistas recientes *Ojarasca* y *Arqueología Mexicana*.

acuerdo con él, se suele manejar la existencia de 56 etnias indias en el país (de las cuales algunas constan de sólo unos centenares de integrantes, mientras que otras cuentan varios cientos de miles; mientras que en la mayoría de los casos identidad compartida y estructuras sociales existen sólo en el nivel local; en otros, estos fenómenos se dan en el nivel supralocal)[16].

Hoy, ser o parecer indio en México significa, en términos generales, pertenecer al estrato socioeconómico más bajo y de menor estima social, formar parte del sector más vulnerable y más distante de quienes toman las decisiones sobre los asuntos públicos. La discriminación negativa que sufren los descendientes directos de la antigua población meso y áridoamericana se expresa de manera paradigmática en que la palabra «indio» es usada frecuentemente como insulto, y en el permanente titubeo de los especialistas en cuanto a la conveniencia de usar las palabras «indígena» o «indio». La interiorización de esta situación por parte de los eternos «vencidos» se muestra igualmente en el menosprecio de sus idiomas como «dialectos» y, especialmente en situaciones urbanas, en la negación de ser su hablante.

El indigenismo sigue estando vigente en México como problema, como tema de debate y como campo de la acción política. Esto es así porque siguen existiendo millones de indios, un buen número de los cuales está expresando hoy de modo más audible que antes su inconformidad con su pobreza e insignificancia; por más que su situación resulte de una particular configuración de relaciones de clase y de la acción de los organismos gubernamentales en función de la razón de Estado, también es cierto que se encuentra apoyada en una discriminación étnico-cultural general. Además, sigue vigente el indigenismo porque sigue siendo problemática la legitimidad de un proyecto nacional que se erigió sobre el contacto cultural impuesto. Pero hoy en día la situación y sus perspectivas han adquirido dimensiones inéditas. Una de ellas es la acelerada incorporación de México a un mundo cada vez más intercomunicado en todos los aspectos. Otra dimensión nueva es originada por la extendida puesta en duda de la bondad del Estado nacional como modelo de organización social y acerca de los peligros del patrón dominante de apropiación de la naturaleza. Finalmente, los esfuerzos intelectuales y políticos en muchas partes del mundo destinados a aclarar y replantear la relación entre desarrollo y justicia, enfoca cada vez más el problema de los derechos humanos colectivos, entre los que se cuentan los de los pueblos indígenas.

Todo lo anterior hace patente que el problema del indigenismo mexicano no constituye sólo la herencia propia de un país particular emergido como tal a partir de un violento proceso de conquista. Es también otra

16. En consecuencia se suele estimar la población india a comienzos de los años noventa en alrededor de 8 a 10 millones de habitantes, o sea, aproximadamente el 10% de la población nacional. Situaciones nuevas y todavía poco estudiadas están siendo generadas por el incremento numérico de población india en las grandes ciudades del país y del país vecino del norte.

demostración de la inconveniencia —es más: de la imposibilidad— de eliminar las fronteras conflictivas entre las culturas y las civilizaciones mediante la supresión de sus elementos distintivos. Y pone una vez más de relieve que la frontera por cruzar es la frontera hacia una forma de convivencia, donde las diferencias culturales, particularmente las derivadas de la existencia de pueblos indígenas, ya no serán motivo de vergüenza para unos y de arrogancia para los demás, sino donde estas diferencias se habrán convertido en fuente del enriquecimiento mutuo y, de esta manera, en origen de un nuevo tipo de sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, G. (1967), *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
Aguirre Beltrán, G. (1970), *El proceso de aculturación en México*, Universidad Iberoamericana, México.
Aguirre Beltrán, G. (1976), *Obra polémica*, Sep-INAH, México.
Aguirre Beltrán, G. (1994), *El pensar y el quehacer antropológico en México*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
Aguirre Beltrán, G. *et al.* (1976), *El indigenismo en acción*, Instituto Nacional Indigenista, México.
Benitez, F. (1967-1972), *Los indios de México*, 5 vols., Era, México.
Bonfil, G. (1981), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.
Bonfil, G. (1987), *México profundo. Una civilización negada*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
Bonfil, G. (1991), *Pensar la cultura*, Alianza, México.
Caso, A. (1971), *La comunidad indígena*, SepSetentas, México.
Caso, A. *et al.* (1973), *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, 2 vols., Instituto Nacional Indigenista, México.
Castellanos, A. y G. López (1992), *Cuestión nacional, racismo y autonomía*, Claves Latinoamericanas, México.
Clavijero, F. J. (1976), *Antología*, SepSetentas, México.
Comas, J. (1964), *La antropología social aplicada en México*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
Coronado, G. *et al.* (1989), *De la realidad al deseo. Hacia un plurilingüismo viable*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
Díaz Polanco, H. (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México.
Fuente, J. de la (1964), *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, Instituto Nacional Indigenista, México.
Gamio, M. (1916), *Forjando patria*, Porrúa, México.
Gamio, M. (1966), *Consideraciones sobre el problema indígena*, Instituto Nacional Indigenista, México.
Gamio, M. (1972), *Arqueología e indigenismo*, SepSetentas, México.
García Mora, C. (coord.) (1987-1988), *La antropología en México*, 15 vols., Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Garduño C. J. (1983), *El final del silencio. Documentos indígenas de México*, Premiá, Tlahuapan.

Giménez, G. (1992), *Teorías y análisis de la identidad social. Reseñas bibliográficas*, 2 vols., Instituto Nacional Indigenista, México.

González Casanova, P. (1969), *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México.

Lameiras, J. (1979), «La antropología en México: panorama de su desarrollo en lo que va del siglo», en Meyer *et al.*, *Ciencias sociales en México*, El Colegio de México, México, 107-180.

Marzal, M. (1981), *Historia de la antropología indigenista. México y Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Medina, A. y García Mora, C. (comps.) (1983-1986), *La quiebra política de la antropología social en México*, 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Mejía, P. M. C. y Sarmiento Silva, S. (1987), *La lucha indígena, un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI, México.

Molina Enríquez, A. (1964), *Los grandes problemas nacionales*, Instituto Nacional de la Juventud Mexicana, México.

Montemayor, C. (comp.) (1993), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

O'Gorman, E. (1976), *La idea del descubrimiento de América*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Olivera, M. *et al.* (1980), *Indigenismo y lingüística. Documentos del foro «La política del lenguaje en México»*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Pozas, R. y de Pozas, I. H. (1971), *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México.

Reina, L. (1980), *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, México.

Ricard, R. (1986), *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rojas, T. (coord.) (1987), *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX. Catálogo de noticias*, 3 vols., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Stavenhagen, R. (1988), *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México, México.

Stavenhagen, R. e Iturralde, D. (comps.) (1990), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Stavenhagen, R. y Nolasco, M. (coords.) (1988), *Política cultural para un país multiétnico*, Secretaría de Educación Pública, México.

VV. AA. (1979), *El ILV en México. Dominación ideológica y ciencia social*, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, México.

VV. AA. (1988), *Instituto Nacional Indigenista: 40 años*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Vasconcelos, J. (1948), *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Espasa-Calpe, México.

Villoro, L. [2](1979), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Casa Chata, México.

Villoro, L. (1993), «Aproximaciones a una ética de la cultura», en L. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 131-154.

Warman, A. *et al.* (1970), *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México.
Warman, A. y Argueta, A. (coords.) (1991), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, Porrúa, México.
Xirau, R. (comp.) (1973), *Idea y querella de la Nueva España*, Alianza, Madrid.
Zavala, S. (1973), *La encomienda indiana*, Porrúa, México.
Zavala, S. (1977), *La filosofía política en la conquista de América*, Fondo de Cultura Económica, México.
Zea, L. (1968), *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México.
Zea, L. (1990), *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Fondo de Cultura Económica, México.

EL INDIGENISMO EN EL PERÚ, BOLIVIA Y ECUADOR (SIGLO XX)

José Tamayo Herrera

I. INTRODUCCIÓN Y DELIMITACIÓN DEL TEMA

El Indigenismo es un movimiento o corriente intelectual que expresa primordialmente una forma de resistencia a la aculturación y, secundariamente, en cierta medida, un «nativismo». Se produce entre fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX en los llamados países andinos de América del Sur (Perú, Bolivia y Ecuador), haciendo la salvedad de que también existe en Mesoamérica (México y Guatemala).

Los movimientos nativistas o revivalistas son «elaboraciones intelectuales posteriores a la penetración occidental-metropolitana, una respuesta a los efectos de la modernización, fenómenos ambos que son vistos como un peligro para la identidad colectiva primigenia y para el sistema simbólico convencional de intercomunicación[1]. Dichos cuasinativismos, en este caso los variados indigenismos, son respuestas, antítesis, al impacto de la aculturación occidentalizadora y a su aparato ideológico, que amenazan con arrasar, con su mayor fuerza y desarrollo cultural, los rezagos de la cultura originaria, a la que al modernizarla, deculturan, hasta ponerla al borde de la extinción.

Los indigenismos expresan, pues, esa resistencia a la aculturación de parte de las agrupaciones sociales nativas y de sus voceros ideológicos, que en su mayoría son mestizos, y que defienden y hacen suya la reivindicación de la cultura y la sociedad vernáculas, incapaces de expresarse por sí solas, debido a su cultura ágrafa y a que se desarrollan en la oralidad, sin acceso a la escribalidad.

Por países andinos entendemos a aquellos estados republicanos encabalgados en los Andes Centrales, entre la línea ecuatorial y el para-

1. F. Kandil, «Nativismo en el Tercer Mundo. Redescubrimiento de la tradición como modelo para el presente»: *Die dritte Welt*, 10/1-2 (1983).

lelo 26 del Hemisferio Sur, concretramente a los modernos estados del Perú, Bolivia y Ecuador.

Estos países tienen, en lo geográfico, una característica muy acusada. Sus terrritorios están cruzados de Norte a Sur por la Cordillera de los Andes, una de las zonas de alta montaña más pobladas del planeta, por encima de los dos mil metros sobre el nivel del mar. Por cumbres de más de seis mil metros de elevación, que definen un espacio orográfico, ecológico y climático en el que el paisaje montañés y la altitud definen distintos pisos ecológicos, diversos climas y producciones, y diferentes tipos de adaptación humana.

Si partimos de la línea ecuatorial hacia el sur, observaremos que a ambos lados de la Cordillera de los Andes, Occidental y Oriental, existe un pie de monte andino, conformado en el Ecuador por un paisaje verde y tropical con penillanuras aluviales de clima cálido y húmedo. Más al sur, en el Perú y en Chile, desde Tumbes hasta el desierto de Atacama, un largo desierto costero, cortado apenas por pequeños valles transversales, fecundados apenas por ríos estacionales, de agricultura intensiva, pero con tierras escasas. Al oriente de los Andes existe otro pie de monte andino, de valles subtropicales de selva alta y luego la pluviselva tropical, llana e infinita hasta el lejano Atlántico. En medio de la Cordillera de los Andes y a lo largo de sus estribaciones, y en un ancho variable entre 200 y 400 kilómetros, está la región montañosa, donde se abren valles inter-andinos, mesetas altoandinas y hoyadas y cuencas de un sistema orográfico complejo.

Este medio geográfico ha sido habitado desde hace veinte mil años por pueblos de origen asiático: los amerindios, que en su larga evolución histórica produjeron culturas altamente desarrolladas, como Chavín, Tiwanaku, Wari, y culminaron en una organización estatal compleja e inédita, el Imperio de los Inkas u Horizonte Inka, cuyo centro nuclear fue el Cusco, en el Sudeste peruano.

Para estas poblaciones aborígenes el hecho decisivo de su historia fue la conquista española del siglo XVI, cuando gracias a la violencia y a la audacia, una cultura distinta, variante de la Occidental, vino a establecerse y a echar raíces en los Andes Centrales. Este hecho histórico decisivo produjo un choque de pueblos, una ruptura cultural y económica, de la cual los países andinos no han llegado a reponerse totalmente, pese a los quinientos años transcurridos.

Como resultado de este choque cultural y social, la población de los países andinos quedó segmentada en dos grupos, una élite pequeña, pero eficaz, de dominadores blancos y blanco-mestizos, generalmente letrados y dueños de los medios de producción, incrustada encima de la gran masa de indios, estableciendo así una relación de subordinación, de dominación interna, que significaba al mismo tiempo la marginación de las minorías y cierto grado de etnocidio.

Los países andinos de los Andes Centrales, Perú, Bolivia y Ecuador heredaron, cuando se hicieron independientes en el siglo xix, una estructura social segmentada y nada igualitaria, donde predominaba en

palabras del historiador peruano Jorge Basadre, «el abismo social», pese al presunto igualitarismo de los teóricos liberales del siglo XIX. Los estados andinos, surgidos de las guerras de la Independencia, eran estructuras precarias, dirigidas por una élite criolla, ignorante de la enorme complejidad de sus respectivos países y sin la experiencia de mando, que hubiera permitido o una eficaz integración de la población india, o el diseño de sociedades pluriculturales y diversificadas, dentro de cauces y prácticas democráticas accesibles a todos sus miembros.

Esto dio como resultado que en los tres países andinos, Perú, Bolivia y Ecuador, una pequeña élite criolla hispanohablante, en parte europeizada epidérmicamente (afrancesada a fines del siglo XIX), dominara en alianza con los mestizos y ladinos ya aculturados a una gran masa indígena, que vivía las prácticas, las costumbres, la mentalidad y los modos de producción de fines del siglo XVIII, con sus resabios de tradicionalismo, conservadurismo, precapitalismo y premodernidad.

Las élites gobernantes y sus aliados extranjeros ensayaron, a lo largo de la vida republicana, varios intentos de modernización económica y cultural, diseñada dentro de la vía de integración de las sociedades indias, en los cauces de la sociedad criolla, y produjeron por reacción el inicio de movimientos de resistencia que reinvindicaban el derecho de las sociedades indias hacia otra vía de desarrrollo diferente de la occidental. Estos movimientos de defensa, revaloración y reivindicación de lo indígena constituyen las corrientes intelectuales que denominamos operacionalmente indigenismos.

Esto no hubiera podido ocurrir si los grupos indígenas hubieran sido minorías insignificantes o grupos no contestatarios, encerrados en reservaciones, como ocurrió en la América del Norte. La importancia de la masa demográfica indígena respecto de la población total de los países andinos y la coloración andina de la cultura material y de la vida cotidiana, hicieron imposible para las élites una política de eliminación de los indios, o de occidentalización *a fortiori* de sus sociedades.

La importancia demográfica de los indios en los países andinos constituye la base material y demográfica del movimiento indigenista.

Las cifras que a continuación señalamos, basadas en el ensayo de Mayer-Masferrer (1979), son quizás el esfuerzo contemporáneo más aproximado para darnos una visión global.

País	*Total población*	*Porcentaje*	*Etnia indígena*
Perú	6.025.000	36.8%	Quechua-aymara
Bolivia	3.526.000	59.2%	Aymara, quechua, guaraní
Ecuador	2.564.000	33.9%	Quichua

Fuente: Xavier Albó, 1991, 2.

Como vemos por las cifras, un importante segmento de la población se autoidentifica a fines del siglo XX como indígena o andino, pese a la migración interna y a sus concomitantes procesos de cholificación y aculturación actuantes durante todo el siglo XX. Es lógico pensar que a comienzos del siglo XX este porcentaje fue mayor y constituyó el estrato mayoritario.

En este artículo consideraremos al indigenismo como una corriente ideológica en el nivel de la historia de las ideas, con manifestaciones históricas, pedagógicas, literarias, políticas, sociológicas y artísticas. Secundariamente, veremos los modernos movimientos sociales que tienen la etnicidad como sustento de su accionar político.

Las diversas actitudes sustentadas por algunos intelectuales en favor del indio a lo largo del siglo XX tomaron diferentes formas: integrativas, reivindicativas, compasivas, económicas, pedagógicas, culturales y sociales. Todo ello se reflejó en una literatura *sui generis*, que floreció en los países andinos entre 1910 y 1990, teniendo su clímax entre 1920 y 1930, y en la literatura, entre 1919 y 1960. Posteriormente, a fines del siglo, resurgen ciertos movimientos neoindigenistas con fuerte carga antropológica, etnológica y ecológica, y se llega recientemente a planteamientos de tipo político en que la etnicidad aparece como un factor de identidad protonacional o micronacional.

Podemos concluir en que el indigenismo, como decía Jorge Basadre para el Perú, es el movimiento de ideas más importante del siglo XX en los países andinos, por el interés que suscita entre intelectuales, maestros, políticos y artistas, siendo un factor fundamental de la historia de las ideas en los países andinos durante el siglo XX.

Esto sólo podría explicarse por la presencia de un mundo indio paralelo al mundo criollo-mestizo oficial, del país real junto al país formal.

Un factor para explicar la gestación y desarrollo del indigenismo en los países andinos de los Andes Centrales es esta proximidad interétnica, el hecho de que dos etnias, dos culturas y dos cosmovisiones, se hallan contiguas, frente a frente, trabadas en una infinidad de relaciones culturales, políticas y económicas y al mismo tiempo en cierta forma enfrentadas la una contra la otra.

Otro factor que explica la aparición del indigenismo es la existencia de un fenómeno de dominación, explotación y abuso que arrincona a los indígenas en los márgenes de la sociedad y los mantiene en la pobreza, la alie-nación, el desprecio del criollo y del mestizo y la no integración en la economía moderna.

Los países andinos han sufrido desde inicios del siglo XX varios procesos de modernización frágiles e incompletos, a la manera de hondas o latidos, que no logran cuajar una verdadera transformación a tono con el siglo XX. Los sectores indígenas aparecen dentro de estos procesos de modernización como bolsones de tradicionalismo, estagnación e inmovilismo y, al mismo tiempo, identidad y nacionalismo indígenas.

Además de estas condiciones objetivas, la condición subjetiva esen-

cial para el surgimiento del indigenismo como fenómeno ideológico moderno es que reducidos sectores de la élite criolla o mestiza dominante, generalmente intelectuales y líderes regionales y sindicales, se separan de la ideología expresa o clandestina de la élite y asumen la defensa de los intereses, la cultura, la cosmovisión y la tipicidad de las sociedades indígenas, defendiendo sus reinvindicaciones y cantando sus gestas. Las expresiones literarias y artísticas de esa actitud y tendencia, en la escritura, el arte, la política y el Derecho, constituyen sustancialmente lo que se conoce como ideología o parafernalia indigenistas en los países andinos.

II. EL INDIGENISMO EN EL PERÚ. LOS PRECURSORES (1848-1889)

El indigenismo peruano republicano puede contar entre sus precursores a Narciso Aréstegui, Juan Bustamante, Manuel González Prada y Clorinda Matto de Turner.

Narciso Aréstegui fue un abogado cusqueño que siendo aún estudiante, en 1848, publicó por entregas en el diario *El Comercio*, de Lima, una novela denominada *El Padre Horán*. Con esta novela, según Tamayo Vargas, se inicia el indigenismo, que rompe con la línea literaria del costumbrismo limeñista. Fue una novela realista, cuyo contenido indigenista está expresado en las páginas que el autor dedica a los indios tributarios, sometidos en plena República liberal al tributo colonial (Aréstegui 1972, I, 23, 45).

El segundo precursor del indigenismo republicano en el Perú es el viajero puneño Juan Bustamante, que luego de haber recorrido gran parte del mundo fundó la Sociedad Amiga de los Indios, en Lima, y publicó en 1867 el folleto *Los Indios del Perú*, en que expone por primera vez, antes de González Prada, la afirmación siguiente: «La nación peruana no es la asociación de moradores de la Costa del Perú, no son esos pueblos los que constituyen la República. La nación está constituida por un crecido número de indios excedentes a la raza blanca, moradora de la Costa del Pacífico» (Tamayo, 1992, 297).

González Prada es un precursor paradójico del indigenismo. Todo lo que escribió sobre el indio se reduce a una frase de su famoso discurso de 1888 en el teatro Politeama, frase que por lo demás repetía lo afirmado por Juan Bustamante. Si se analiza bien su obra, su célebre artículo «Nuestros Indios», escrito en 1908, no fue publicado sino en 1924, siendo desconocido antes de esa fecha, por lo que mal podríamos considerarlo como un escrito precursor del indigenismo peruano del siglo XX.

Decía González Prada en el Politeama en 1888: «No forman el verdadero Perú, las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera» (González Prada, 1894, 72).

Clorinda Matto de Turner, escritora cusqueña autodidacta, publicó en 1889 la novela indigenista *Aves sin Nido*, que constituyó la gran obra precursora del indigenismo literario. Clorinda, llevada de una mezcla de nativismo romántico y de un anticlericalismo acentuado, condenó a las autoridades lugareñas de los pueblos andinos, en particular a los curas católicos, como los verdaderos agentes del atraso, la explotación y la corrupción del indio serrano. La trama romántica de la novela, que éste combinaba con un realismo a lo Zola, nos pinta un indígena perseguido por las autoridades lugareñas, pero en ninguna parte aparece en la novela de la Matto la explotación del terrateniente. Clorinda, escritora surgida de la mediana clase terrateniente cusqueña, en parte es ciega para comprender y menos denunciar la opresión que su propia clase ejerce sobre el indio.

III. EL INDIGENISMO UNIVERSITARIO (1911-1921)

Entre 1911 y 1921, la fecha clave del Centenario de la Independencia peruana, numerosas tesis de graduados en Derecho, Letras y Ciencias Políticas se ocupan del problema del indio. Pero el movimiento intelectual en esta década se mueve entre las estrechas paredes del claustro universitario. La misma denominación de «indigenismo» para designar este fenómeno intelectual nuevo sólo aparece en 1921, en un artículo de Félix Cosio (Tamayo Herrera, 1980, 182).

La influencia intelectual más perceptible en estas tesis será la del positivismo. Las ideas de Guyau, Spencer, Taine, Gumplowicz, etc., así como algunas ideas bolivianas, las vertidas por Franz Tamayo en su célebre libro *La Creación de la Pedagogía Nacional*, de 1910.

IV. LOS MOVIMIENTOS REGIONALES (1917-1930)

Hay un hecho inusitado en la historia intelectual peruana: la existencia de varios polos de desarrollo ideológico paralelos contra la tendencia casi permanente de Lima en el monopolio de la producción de la *intelligentsia*. Veremos que, entre 1917 y 1930, surgen en el Perú varios movimientos indigenistas regionales con características y acentos diferentes.

Entre estos diversos grupos indigenistas que operan el interior en estos 20 años cabe señalar los que siguen.

El Grupo de Puno se inicia con la labor pionera de un profesor primario, José Antonio Encinas, que en 1909 publicó en Arequipa el libro *Educación de la Raza Indígena* y ejerció su magisterio en el Centro Escolar 881 de la ciudad de Puno. De esta enseñanza de Encinas surgió un grupo de escritores jóvenes, casi adolescentes, que publicó la revista *La Tea* entre 1917 y 1919, y entre los que se cuentan Arturo Peralta Miranda, el futuro Gamaliel Churata, Alejandro Peralta, Emilio Romero

Padilla, Alejandro Franco, Emilio Armaza, Víctor Villar Chamorro, Ezequiel Urbiola, etc., que conformaron el grupo intelectual «Bohemia Andina». De *La Tea* salieron doce números entre julio de 1917 y noviembre de 1919. El incipiente indigenismo de *La Tea* se robusteció con la influencia intelectual que trajo Arturo Peralta de Bolivia, del Grupo «Gesta Bárbara», de Potosí. La relación peruano-boliviana, facilitada por la cercanía geográfica, aparece ya en este embrionario movimiento indigenista puneño.

Posteriormente, entre 1926 y 1930, este mismo grupo de intelectuales liderado por Gamaliel Churata organizará el Grupo Orkopata y publicará la importante revista literaria «Boletín Titikaka», que empezó a publicarse en agosto de 1926, y de la cual salieron 34 números, hasta agosto de 1930. El «Boletín Titikaka» era publicado por un grupo en el que se contaban a Gamaliel Churata, Alejandro Peralta, Demetrio Peralta, Emilio Vasquez, Mateo Jaika e Inocencio Mamani, y será un vehículo intelectual de poesía y literatura vanguardista-indigenista destinado al canje en casi toda Latinoamérica.

El Grupo del Cusco, denominado por García Calderón «Escuela Cusqueña», se compondrá principalmente de Luis Eduardo Valcárcel, José Uriel García, Luis Felipe Aguilar, Luis Felipe Paredes, Angel Vega Enríquez, Félix Cosio, Luis Velazco Aragón, Alberto Delgado Díaz, Víctor Guillén, Casiano Rado.

En noviembre de 1926 formarán el Grupo Resurgimiento. Así como el Grupo de Puno había sido fundamentalmente literario, la «Escuela Cusqueña» será principalmente historicista y sociologizante, y si bien no tuvo una revista propia, se expresará robustamente en las revistas limeñas *Amauta* y *La Sierra*, y en las cusqueñas *Kosko* y *Kuntur*. Este grupo se expresará fundamentalmente a través del libro, siendo las obras fundamentales *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, editado por Mariátegui en Lima en 1927, y *El Nuevo Indio*, publicado por José Uriel García en el Cusco en 1930.

Tempestad en los Andes y *El Nuevo Indio* han constituido las obras fundamentales de los indigenistas peruanos del siglo XX, junto con el difícil libro de Gamaliel Churata, *El Pez de Oro*, publicado en La Paz en 1957.

El Grupo de Trujillo estará representado por el denominado Grupo Norte, donde se agruparán entre 1917 y 1930 intelectuales como César Vallejo Mendoza, Antenor Orrego, Alcides Spelucín, etc. Publicarán varias pequeñas revistas y su indigenismo será más atenuado, siendo sin embargo su mensaje poético el de más alto calibre andino y universal. Los libros de Vallejo son *Los Heraldos Negros* y *Trilce*, y el raro producto de Spelucín, *El Libro de la Nave Dorada*. Vallejo será el poeta indigenista peruano que conquistará fama universal, convirtiéndose en uno de los grandes poetas del siglo XX en español.

En Arequipa podemos identificar al Grupo «Los Zurdos», liderado por Antero Peralta Vásquez, que entre 1927 y 1930 publicará la revista

Chirapu (Llovizna). Será un Grupo menor, muy influido por los grupos de Cusco y de Puno. En Lima será importante el grupo de la Asociación Pro Indígena, con Pedro Zulen y Dora Mayer.

V. EL CLÍMAX DEL INDIGENISMO EN EL PERÚ (1926-1930)

El Perú vivió entre 1919 y 1930 la dictadura modernizadora de Leguía, que tuvo parcialmente un contenido nativista y pro indígena, con el reconocimiento de las comunidades indígenas en la Constitución de 1920, y la fundación de organismos pro indios como el Patronato de la Raza Indígena y el Comité Pro Derecho Indígena Tawantinsuyu.

Dentro de este ambiente intelectual, fuertemente influido por la propaganda del régimen, surgieron dos revistas indigenistas muy importantes en Lima. La primera fue *Amauta*, fundada por José Carlos Mariátegui en setiembre de 1926 y que duró hasta agosto de 1930, de la cual salieron 32 números en cuatro periódos diferentes. Fue la revista indigenista más importante del Perú y una de las significativas de América Latina en su época. Sin embargo, por la importancia de su mensaje ideológico difícilmente podría comprenderse a *Amauta* como una revista exclusivamente nativista, sino más bien como difusora del marxismo. O como un sincretismo entre marxismo e indigenismo.

En ella, el talento de Mariátegui logró realizar una simbiosis entre Indigenismo y Socialismo (un socialismo heterodoxo, en cierto modo libre), de tal modo que dio la base económica y social para la interpretación moderna y adecuada del problema indígena, identificándolo con una transformación agraria que liquidara las bases mismas del atraso indígena: el latifundio y la servidumbre. Mariátegui influyó decisivamente en los intelectuales de los demás países de Latinoamérica, especialmente Bolivia y Ecuador.

Paralelamente se publicó en 1927, y hasta agosto de 1930, la revista *La Sierra*, dirigida por Juan Guillermo Guevara Yañez, de la cual salieron 34 números. Fue una revista publicada en Lima pero escrita por periodistas y escritores andinos, que publicitaron estridentemente el indigenismo y las ideas andinas en el último tramo del gobierno del Oncenio.

Son también importantes los libros de Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra Comunidad Indígena* y *Del Ayllu al cooperativismo socialista*, así como los escritos de Alberto Solís.

VI. EL INDIGENISMO LITERARIO

A partir de 1926 se inicia en el Perú el indigenismo literario con la publicación de la novena *Korichampi*, de Lizandro Caller, obra técnicamente imperfecta y simplona, pero precursora.

Posteriormente, Alfredo Yépez Miranda publicó *Los Andes Vengadores*, en 1933. Anteriormente, Roberto Barrionuevo Navarro había publicado *De la Sierra*, en 1931.

Pero fue con la presencia de dos grandes novelistas, de indudable talento literario y profundo conocimiento del indio y de los Andes, que la novela indigenista despegó a partir de 1935, en un ciclo que durará aproximadamente hasta 1963, cuando fue reemplazada por la moderna novela urbana.

Ciro Alegría Bazán (1900-1967) escribió *La Serpiente de Oro* (1935), *Los Perros Hambrientos* (1939), *Duelo de Caballeros* (1962) y sobre todo *El mundo es ancho y ajeno* (1941).

Es uno de los más grandes novelistas peruanos y latinoamericanos y gracias a él, el mundo de la vida campesina y la realidad indígena ingresaron en la novela latinoamericana.

José María Arguedas (1911-1969) publicó *Agua*, *Yawar Fiesta* (1941), *Diamantes y Pedernales* (1954), *Los ríos profundos* (1958), *El Sexto* (1961), *La agonía de Rasu Ñiti* (1962), *Todas las Sangres* (1964), *El Zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), además de otros libros etnológicos. Arguedas tiene el mérito de haber transmitido en sus novelas la mentalidad indígena y el uso del quechua y el quechuañol al lenguaje literario, con una asombrosa fidelidad al discurso auténtico indígena.

Otro escritor indigenista fue Eleodoro Vargas Vicuña (1924), quien publicó *Ñahuin* en 1953.

En la pintura es notable la obra de creación de una pintura indigenista por José Sabogal y sus discípulos, Julia Codesido, Jorge Vinatea Reinoso, Apurímac, etc. En Puno fue notable el Grupo Pictórico Laykakota, a fines de la década del 30.

VII. EL NEOINDIGENISMO ANTROPOLÓGICO

A partir de 1965-1967, el interés por el indio pasó de manos de los novelistas a los antropólogos y etnólogos, quienes durante la década de 1970, investigaron el mundo andino e indígena con las técnicas de la Antropología Cultural y Social, la Etnología y Etnografía. Es notable en ese sentido la literatura antropológica y etnológica producida por el Instituto de Estudios Peruanos, el Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, del Cusco, y el Instituto de Pastoral Andina, de la misma ciudad, así como las publicaciones antropológicas y etnohistóricas de la Universidad Católica.

Contemporáneamente, el interés por el mundo andino ha pasado a manos de los ecologistas y los agrónomos. Los primeros, preocupados por las técnicas conservacionistas de los aborígenes tanto andinos como selváticos, y los segundos decididos a rescatar la tecnología tradicional y la tecnología apropiada, en el cultivo de especies originariamente andinas, así como el entusiasmo por volver a introducir en la sierra el cultivo

de especies andinas olvidadas, de gran potencialidad alimenticia, pero desgraciadamente avasalladas por los cultivos y especies europeas.

El indigenismo peruano ha cumplido así un ciclo, que lo ha llevado desde los universos ideológicos hasta la etnología, la arquitectura y la vida cotidiana.

VIII. EL INDIGENISMO EN BOLIVIA

El proceso del indigenismo boliviano del siglo XX es en cierto modo paradójico. Los bolivianos, por intermedio de Alcides Arguedas, fundan la novela indigenista en América del sur, pero este fenómeno no tiene casi antecedentes en el siglo XIX, salvo un escrito marginal de Gabriel René Moreno, en 1883, quien no fue precisamente un indigenista sino todo lo contrario. De otro lado, pese a que el indigenismo deja sus huellas en Bolivia desde fechas tan tempranas como 1904, 1909 y 1910, con obras ya maduras, el vocablo indigenismo no es usado comúnmente, sino inclusive execrado en el país del Altiplano. Este vocablo que tan buena fortuna tuvo en Perú para designar todo un fenómeno intelectual, parece ser cuidadosamente evitado por los escritores bolivianos para referirse a la literatura, tanto de ficción como sociológica, sobre el indio altiplánico.

La literatura sobre el indio y sus reivindicaciones se denomina en Bolivia literatura realista, costumbrista, social o pintoresca, por Augusto Guzmán, o realista o exotista por Fernando Diez de Medina. El propio término «indigenismo» es objeto de un implacable ataque, como literatura reaccionaria, por parte de Jorge Alejandro Ovando Sanz (1979).

Salvo los vagos intentos sociales del presidente Belzu, en el siglo XIX, que quería proteger a los artesanos y a los campesinos «comunarios», no hay casi precursores del indigenismo boliviano en el siglo anterior.

Según Guillermo Fráncovich, el siglo XX comenzó en Bolivia con el predominio de tres corrientes intelectuales: el liberalismo en política, el modernismo en literatura y el positivismo en filosofía.

De la aplicación del positivismo o de algunas de sus ideas-fuerza a la realidad boliviana, surgieron entre 1909 y 1952 otras corrientes intelectuales: el nacionalismo en política, el marxismo o el izquierdismo en el análisis social, y el indigenismo en las letras, aunque sin esa denominación (Fráncovich, 1987, 152-153).

El tiempo literario del indigenismo boliviano puede situarse entre 1904, año de la publicación del primer esbozo de novela indigenista boliviana, *Wata Wara*, de Alcides Arguedas, y la Revolución Nacional de 1952, concretamente 1953, el año de la implantación de la Reforma Agraria, con el cual la literatura de la explotación del indio por el sistema de hacienda termina como tema literario y sociológico. El inicio del indigenismo boliviano es el más precoz de América del Sur, y al mismo tiempo su fin es el más temprano. Mientras que en Perú la literatura indigenista sólo empieza a decaer con la aparición de una exitosa novela

urbana a mediados de los años 60, la «solución final» del problema agrario boliviano en el año 1953 termina con un tipo de literatura que aparece ya como inútil.

Igualmente, Bolivia es el único país en el que a partir de 1973 aparecen grupos políticos fuertemente enraizados en lo étnico como el Movimiento Tupac Katari, en que los indios o los indomestizos reivindican un lugar bajo el sol en la política boliviana llevando un programa y una parafernalia indigenista a la acción política concreta. Fenómeno en algo similar a lo ocurrido en la década de los 80 en el Ecuador. En el Perú, por el contrario, no existe ningún movimiento nativista que actúe en la política, y sólo existen grupos mestizos o blancos, que reclaman posiciones inkaístas o indigenistas, como el Frente Unido, del alcalde Daniel Estrada, en el Cusco, pero que no son gestados por los indios ni reclaman reivindicación étnica alguna.

IX. LA SOCIOLOGÍA INDIGENISTA BOLIVIANA DEL SIGLO XX

La literatura sociológica indigenista empieza en el siglo XX en Bolivia con un tremendo libro de denuncia *a contrariori*, *Pueblo Enfermo*, de Alcides Arguedas, publicado en París en 1909 y escrito bajo los moldes de la literatura «regeneracionista» de los escritores de la generación del 98 en España, Joaquín Costa, Picavea, etc. Su actitud es la misma, se necesita el «cirujano de hierro» que denuncie los males nacionales. En el momento en que los liberales bolivianos consideraban, viendo el ejemplo de la Argentina, el Brasil y el Uruguay, que sólo la inmigración blanca podría salvar a Bolivia, Arguedas reivindicó el carácter mayoritario de la poblacion india de Bolivia, aunque criticó acremente a los indios, por considerarlos junto con los mestizos los causantes del atraso boliviano, por su incultura, su atavismo y su estagnación. La denuncia de Arguedas, exitosa en el exterior, fue considerada en Bolivia antipatriótica, casi como una traición.

En 1910, y en una polémica con los defensores de la Misión Pedagógica de Rouma, pero en realidad dirigido a Arguedas, se publicó el libro de Franz Tamayo, *La Creación de la Pedagogía Nacional*, tremendo panfleto indigenista, publicado como editoriales de un periódico, pero después recogido en libro. En él Tamayo adoptó una posición contraria, totalmente opuesta a Arguedas: el indio era el único depositario de la energía nacional, una raza privilegiada, el sector mayoritario y definitorio de Bolivia, el salvador de la nación boliviana, mientras el blanco era objeto de un ataque vitriólico que hoy consideramos injusto y resentido. De la posición pro india, radical, y del indigenismo exacerbado de Franz Tamayo, procede sin duda el indigenismo del peruano Luis E. Valcárcel, 16 años después (1926).

Posteriormente, en 1914, aunque escrito mucho antes, a fines del siglo XIX se publicó en La Paz un libro misterioso denominado *Habla Melgarejo*, firmado con el seudónimo «Thajmara», que correspondía a

Isaac Tamayo, padre de Franz, y antiguo político conservador, derrotado en la política por la Revolución Federal de 1898-1899. En él, el autor hace una apología de los indios, como única raza que puebla y define a Bolivia y señala que los blancos son tan indios como el más modesto pongo altiplánico. Es también importante el libro *El Ayllu*, de Bautista Saavedra (1913).

Es curioso anotar este caracter precursor de los libros de ambos, escritos en una atmósfera en que predominaba el modelo de las naciones blancas europeas, anterior a la Primera Guerra Mundial, en que la inmigración blanca aparecía como una panacea milagrosa y en que las ideas del darwinismo social y de la inferioridad de las razas alimentaban la inteligencia latinoamericana. El primero que en Bolivia y quizás en América Latina denunció de modo franco y audaz la inconsistencia de la cultura europea fue Franz Tamayo.

X. LA LITERATURA INDIGENISTA BOLIVIANA

La literatura indigenista boliviana se inicia con la mininovela nativista *Wata Wara*, escrita por Alcides Arguedas en Sevilla en 1904, y publicada en ese mismo año. Posteriormente este mismo argumento le servirá a Arguedas para escribir su gran novela *Raza de Bronce* en 1919, la primera gran novela indigenista de Sudamérica, muy anterior a las medulares novelas peruanas y ecuatorianas del mismo signo, pero ya publicadas en la década de los años 30.

Junto a esta gran novela indigenista pueden figurar otras: *Altiplano*, de Raúl Botelho Gosalvez (1945) y las de Jesús Lara: *Surumi* (1943), *Yawarninchij* (1959), *Sinchichay* (1962), *Yanakuna* (1952), o las de Alfredo Guillén Pinto: *Utama* (1945), *Llalliypacha* (1965). Junto a ellas figuran dos que pueden considerarse las mejores novelas bolivianas del siglo XX: *Metal del Diablo*, de Augusto Céspedes, de 1946, novela precursora e inductora de la nacionalización de las minas, y la extraordinaria *La Chaskañawi*, de 1947, de Carlos Medinacelli, a nuestro criterio una de las más importantes novelas bolivianas del siglo XX, en que describe a través de la ficción el fenómeno del «encholamiento», diferente y contrario al de la cholificación contemporánea, con la cual el indigenismo boliviano se introduce en el «cholismo». Este libro se inscribe en la corriente que Costa du Rels inauguró con la *Miskisimi*. Son importantes en la pintura indigenista Cecilio Guzmán de Rojas y en la escultura, Marina Núñez del Prado.

XI. EL NEOINDIGENISMO

A partir de los años 70, con la creación de las ONGs, un neoindigenismo antropológico predomina en Bolivia, siendo sus figuras más destacadas

Oscar Arze Quintanilla, con su libro *Los indígenas en Bolivia*, editado por la editorial Mafpre en Madrid, y la extraordinaria labor de investigación del jesuita catalán, nacionalizado boliviano, Xavier Albó, que ha publicado *La cara india y campesina de nuestra Historia* (1984), al alimón con Josep M. Barnadas, *Pueblos Andinos, Siglo* XX (1991) y «The Andean peoples of the 20th Century», en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Otros libros notables son *Los mitos profundos de Bolivia*, de Guillermo Fráncovich y *Tawantinsuyo*, de Ramiro Reinaga Burgoa. El grupo de Reinaga es muy activo, propone un «Inkaísmo» extremo, la posibilidad utópica de que el Tawantinsuyo se convierta en un proyecto nacional para el futuro, que nosotros consideramos no sólo poco realista sino en parte excesivo, por no decir delirante.

XII. EL KATARISMO

Bolivia es el único país andino en que los indios han participado en política con relativo éxito. Teniendo como símbolo al revolucionario del siglo XVIII, Túpac Katari, los Aymaras del altiplano han logrado nuclear un movimiento político que se remonta a los manifiestos de Tiahuanaco de 1973 y 1977. Sostienen la bandera de una Bolivia multiétnica y multinacional, con un andino centrismo muy marcado.

Si bien el katarismo se ha dividido en varias organizaciones y ha generado inclusive un movimiento guerrillero, el Ejército Guerrillero Túpac Katari, que postula la guerra popular prolongada, el logro más importante de los indios aymaras bolivianos, aunque sólo tenga por ahora un carácter simbólico, ha sido la elección en 1993 de un auténtico aymara, bien cultivado en la ciencia occidental, como vicepresidente de Bolivia, el maestro Víctor Hugo Cárdenas.

Sin embargo, la alianza de Cárdenas con el Movimiento Nacional Revolucionario ha producido el rechazo de buena parte de los kataristas aymaras de Bolivia.

Como vemos, el indigenismo boliviano en consonancia con las transformaciones sociales sufridas por su país durante el siglo XX, es uno de los pocos que está logrando algunas realizaciones concretas, al contrario del Perú, en que es puramente literario e impráctico.

XIII. EL INDIGENISMO EN EL ECUADOR (SIGLO XX)

El indigenismo ecuatoriano tiene la característica de ser un movimiento cronológicamente tardío, respecto de sus similares de Perú y Bolivia. Se inicia tarde y se extiende hasta nuestros días en varios latidos creadores. En ciertos clásicos del pensamiento ecuatoriano del siglo XIX, como el escritor liberal Juan Montalvo, no encontramos casi ninguna reflexión sobre el indio. A diferencia del Perú y de Bolivia, el clero ecuatoriano

mantiene hasta muy avanzado el siglo XX una posición dominante dentro del ámbito de la cultura y la educación y, más todavía, una actitud tradicional, ligada a los intereses de los sectores terratenientes y conservadores de su país.

El movimiento liberal que encabezó Eloy Alfaro, entre 1895 y 1912, no contiene tampoco una referencia importante sobre los problemas del indio. Sin embargo, el primer intelectual en el que encontramos referencias sobre el aborigen y su pasado andino es el obispo Federico González Suárez, primer historiador del Ecuador republicano. Con monseñor Leonidas Proaño, el obispo de los indios, la Iglesia inicia una acción social en favor de los pobres. Pero éstos son casos de excepción y no reflejan una posición institucional de la Iglesia.

XIV. EL INDIGENISMO INICIAL EN EL ECUADOR

La figura más importante del pensamiento indigenista ecuatoriano en la década de los años 20 es el profesor de la Universidad de Guayaquil, Pío Jaramillo Alvarado, que escribe en 1922 su importante libro *El Indio Ecuatoriano*, que constituye el primer esfuerzo pionero en busca del conocimiento y la reivindicación del indígena ecuatoriano. Jaramillo Alvarado repite la afirmación de Cunow respecto del comunismo primigenio del aborigen andino y la concepción de la Colonia como una etapa feudal. Describe también la célebre figura jurídica del «concierto» o «concertaje», que esclavizó al indígena en manos de los terratenientes y que fue abolida en teoría en 1917. Según el artículo 1543 del Código Civil del Ecuador, cuando el deudor se constituye en mora podrá pedir el acreedor que se apremie al deudor y por consiguiente se le reduzca a prisión por deudas. Los adelantos que recibía el indígena del terrateniente obligaban a éste a una especie de semiesclavitud respecto del patrón, que sólo podía ser redimida con trabajo mal remunerado.

Jaramillo Alvarado dirigió el Instituto Indigenista Ecuatoriano y fue el patriarca de los estudios indigenistas en el país del Norte.

XV. LA GENERACIÓN DE 1930

Así como correspondió en el Perú a la Generación del Centenario o Generación de los años 20 el planteamiento del problema indígena, en el Ecuador le cupo este papel a la generación de 1930, que cumplió un importante papel, tanto en los estudios sociales como en la literatura.

Entre aquellos autores que pueden situarse tentativamente en este periodo es necesario señalar la importancia de Luis Monsalve Pozo, con su libro *El Indio, cuestiones de su vida y su pasión*. A Gonzalo Rubio Orbe, con su obra *El pensamiento, la política y las estrategias indigenistas*, así como a Hugo Burgos Guevara, autor del importante libro

Relaciones Interétnicas en Río Bamba; a Emilio Bonifaz, con *Los indígenas de altura del Ecuador* y a Rodrigo Chávez González, que escribió *Estudios de Idiosincrasia Regional*. Este último libro adquiere originalidad porque se ocupa del indio de la costa, el llamado «montuvio», que es tanto un indio como un zambo, porque en sus raíces étnicas encontramos un 60% de indio, un 30% de negro y un 10% de blanco (Sáenz 1933, 128). En la Costa ecuatoriana llegó a fundarse la Asociación Regional del Montuvio (1928). Víctor Gabriel Garcés escribió también por esta época su trabajo *Condición psíquica del indio en la provincia de Imababura. El Indio como factor de nuestra nacionalidad* (1931). Los indios de Otavalo son muy importantes por su originalidad, constituyen un grupo étnico muy notable por su dinamismo, su sentido económico, su capacidad de trabajo en la artesanía y el comercio y, más todavía, su condición de impenitentes viajeros internacionales. Realmente, los «otavalos» son el prototipo de ese «nuevo indio» del que hablaba Uriel García. Son seguros de ellos mismos, conocen a los blancos abiertamente, sin timidez y sin odio, ni sumisión ni vergüenza. Otros que escribieron sobre estos mismos temas fueron José de la Cuadra, que publicó *El montuvio ecuatoriano* (1937) y Nicolás Martínez, con su ensayo *La condición actual de la raza indígena en la provincia de Tunguragua* (Ambato, 1916), en el que habla de los «Chagras», los indios cholificados y provincianos. Entre otras acepciones, en Ecuador se denomina «chagra» al indomestizo provinciano, para diferenciarlo del citadino o el capitalino. Otro libro notable es *La educación del espíritu indígena*, de Leopoldo N. Chávez (1943).

Pero estos libros y escritores, incluyendo el de Gonzalo Orellana, *Otavalo y sus actividades*, no alcanzan sino un interés local. La culminación de la obra de la «Generación de 1930» llega a través de la literatura con la novela *Plata y Bronce*, de Luis Martínez y, sobre todo, con la extraordinaria novela *Huasipungo*, de Jorge Icaza (1934), que se convierte en un éxito mundial y que alcanza una difusión extraordinaria, con traducciones a varias lenguas. *Huasipungo* es la denuncia del sistema de hacienda, en la misma línea que *El Mundo es Ancho y Ajeno*, de Alegría, pero siete años anterior a ella. *Huasipungo* es la gran novela que describe la explotación terrateniente del indio andino. También un militar, Leopoldo Chiriboga, estudia al indio desde el punto de vista castrense en su libro *Problema del Indio examinado desde el punto de vista de la organización militar* (1939).

XVI. EL NEOINDIGENISMO

Los procesos históricos que protagoniza el indio ecuatoriano, después de la tímida reforma agraria de 1964, son estudiados por Alicia Ibarra en su libro *Los indígenas y el Estado en el Ecuador* (Quito, 1987). En él surgen, por primera vez, los problemas de identidad y autodeterminación.

Uno de los grupos más dinámicos en este proceso de auto-identidad son los indígenas amazónicos. Así, la «Federación de Centros Shuar» (jíbaros) publica en 1976 el libro *Solución original a un problema actual*. Uno de sus representantes indígenas con apelativo aborigen, Ampam Karakras, publica en 1984 su libro *Las nacionalidades indias y el Estado Ecuatoriano*, en el que plantea por primera vez un estado multinacional ecuatoriano. Oswaldo Albornoz publica en Guayaquil, en 1976, *Las luchas indígenas en el Ecuador*.

XVII. REIVINDICACIÓN ÉTNICA CUASI-VIOLENTA EN EL ECUADOR

Un poco confusamente los diversos grupos étnicos ecuatorianos forman la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) y ECUARUNARI (Ecuador Runacunapac Ricccharimu), los cuales en 1990 protagonizan el levantamiento del Inti Raymi de mayo y junio de 1990, con bloqueo de carreteras y acciones de violencia limitada en todo el país. La marcha de la OPIP (Organización Pueblos Indígenas), en abril y mayo de 1992, demuestra que el movimiento indígena en el Ecuador ha pasado a ser una fuerza social de grandes proporciones y se ha convertido en un interlocutor del Estado. Sin embargo, objetamos el nombre de nacionalidades para los movimientos étnicos de Bolivia y Ecuador, porque a lo sumo podrían considerarse como protonacionalidades, o micronacionalismos en germen, y no como naciones realmente constituidas ni maduras, de conformidad con las ideas de Hobsbawn.

BIBLIOGRAFÍA

Adrianzen, A. *et al.* (1993), *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IEP, Lima.
Albo, X. [3](1990), *La cara india y campesina de nuestra historia*, Unitas-CIPCA, La Paz.
Albo, X. (1991), *Pueblos andinos, siglo XX*, ms.
Albo, X. (1993), *¿Y de los Kataristas a los MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre Aymaras y neoliberales en Bolivia*, Cedoin-Unitas, La Paz.
Arguedas, A. (1992), *Pueblo enfermo*, Juventud, La Paz.
Arguedas, A. (1993), *Raza de bronce*, Juventud, La Paz.
Ayala Mora, E. (1993), *Nueva historia del Ecuador II. Época Republicana V*, Grijalbo, Quito.
Ayala Mora, E. (1993), *Resumen de la historia del Ecuador*, Nacional, Quito.
Baptista Gumucio, M. (1979), *Alcides Arguedas*, Amigos del Libro, La Paz.
Baptista Gumucio, M. [2](1984), *Atrevámonos a ser bolivianos. Vida y epistolario de Carlos Medinacelli*, Amigos del Libro, La Paz.
Basadre, J. (1958), *La promesa de la vida peruana*, Juan Mejía Baca, Lima.
Basadre, J., *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*, Huascarán, Lima.
Crespo Rodas, A. (1993), *Los bolivianos en el tiempo*, Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, La Paz.

Cuadros, D. (1991), *La revuelta de las nacionalidades*, Unitas, La Paz.
Churata, G. (1971), *Antología y valoración*, Minerva-Instituto Puneño de Cultura, Lima.
Diez de Medina, A. [4](1980), *Literatura boliviana*, Amigos del Libro, La Paz.
Fráncovich, G. [2](1987), *Los mitos profundos de Bolivia*, Amigos del Libro, La Paz.
Gonzáles Prada, M. (1894), *Páginas libres*, Tipografía de Paul Dupont, París.
Gonzáles Prada, M. (1989), *Horas de lucha*, Peisa, Lima.
Guzmán, A. (1985a), *La novela situacional en Bolivia*, Juventud, La Paz.
Guzmán, A. [2](1985b), *Panorama de la novela en Bolivia*, Juventud, La Paz.
Guzmán, A. [7](1990), *Obras Completas. Historia de Bolivia*, Amigos del Libro, La Paz.
Guzmán, A., *Mis hazañas son mis libros, mi vida está reflejada en ellos*, Canelas, La Paz, s/f.
Hurtado, J. (1986), *El katarismo*, Hisbol, La Paz.
Ibarra, A. [2](1992), *Los indígenas y el Estado en Ecuador*, Abya-Yala, Quito.
Ibarra C. H. (1992), *Indios y cholos, orígenes de la clase trabajadora ecuatoriana*, El Conejo, Quito.
Ibarra Graso, D. E. (1985), *Pueblos indígenas de Bolivia*, Juventud, La Paz.
Iturri Salmon, J. (1992), *EGTK: la guerrilla Aymara en Bolivia*, Vaca Sagrada, La Paz.
Lavaud, J. P. (1982), *Equipe de Recherche sur les societes indiennes paysannes d'Amerique Latine*, ERISPAL, Ivry.
Malo González, C. (1988), *Pensamiento indigenista del Ecuador*, Banco Central del Ecuador, Quito.
Mansilla, H. C. F. (1991), *La cultura del autoritarismo ante los desafíos del presente*, Cebes, La Paz.
Mansilla, H. C. F. (1992a), *Los tortuosos caminos de la modernidad*, Cebem, La Paz.
Mansilla, H. C F. (1992b), *500 años, América Latina*, Instituto Goethe, La Paz.
Mansilla, H. C. F. (1992c), *Diálogo en espiral*, Cebem, La Paz.
Mariátegui, J. C. [7](1959), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, Lima.
Medinacelli, C. (1992), *La Chaskañawi*, Juventud, La Paz.
Moreno Yanes, S. (1992), *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, Abya Yala, Quito.
Ovando Sanz, A. (1979), *Indigenismo*, Juventud, La Paz.
Sarkisyanz, M. (1992), *Temblor en los Andes*, Abya Yala, Cayambe.
Tamayo, F. (1986), *La Prometheida o Las Oceánides*, Juventud, La Paz.
Tamayo, F. (1987), *Nuevos Rubayat*, Juventud, La Paz.
Tamayo, F. (1993), *Creación de la Pedagogía Nacional*, Juventud, La Paz.
Tamayo, I. (1914), *Habla Melgarejo*, La Paz.
Tamayo Herrera, J. (1980), *Historia del indigenismo cuzqueño*, INC, Lima.
Tamayo Herrera, J. (1981a), *Historia social e indigenismo en el Altiplano*, Mosca Azul, Lima.
Tamayo Herrera, J. (1981b), *El pensamiento indigenista*, Mosca Azul, Lima.
Tamayo Herrera, J. (1988), *El indigenismo limeño: La Sierra y Amauta, similitudes y diferencias, 1926-1930*, Cuaderno de Historia, Lima.
Trujillo, J. (1993), *Indianistas, Indianófilos, Indigenistas*, Abya Yala, Quito.
Valcárcel, L. E. (1937), *Mirador indio*, Museo Nacional, Lima.
Villoro, L. (1987), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ciesas, México.

CULTURA OCCIDENTAL Y CULTURAS MARGINALES

Leopoldo Zea

1. EL LOGOS COMO COMPRENSIÓN Y COMUNICACIÓN

Todos los hombres son iguales, lo que no quiere decir que unos sean copias de otros. Su igualdad se deriva de su ineludible singularidad. Iguales por ser, paradójicamente, distintos entre sí, iguales por ser diversos, peculiares, individuos, personas. Esto es, entes, como todos los entes de la naturaleza, con un modo de ser concreto, y que por serlo no es nunca idéntico a otro. Diversidad que no hace de un hombre un ente superior o inferior a sus semejantes. Relación que no sería posible captar si el hombre como tal no tuviese algo que le distingue del resto de los entes que forman la naturaleza: la razón.

«El hombre es un animal racional», dice Aristóteles, y es lo racional lo que lo distingue del resto de los entes que forman la naturaleza. La razón que permite objetivar y con ello comprender lo que conoce, al igual que le permite comunicar lo comprendido a otros hombres, a sus semejantes. El logos en su doble acepción: como razón que comprende y como palabra que comunica. Y sólo se comunica a quien a su vez es capaz de comprender. El logos como instrumento de comprensión y comunicación, como puente entre los hombres sin menoscabo de sus ineludibles diferencias.

Pero el hombre, con independencia de la razón que le distingue de otros entes, es parte de la naturaleza y como todas sus criaturas tiene que enfrentarse a los retos que son propios de tal naturaleza; retos que de acuerdo con Darwin se desarrollan a través de la lucha de las especies para vivir y sobrevivir, de acuerdo con las reglas que la misma naturaleza ha establecido para superarse a sí misma. El animal de manera instintiva, y el hombre de manera conceptual, actúan dialécticamente en esta lucha por sobrevivir distinguiendo lo que los beneficia de lo que les es hostil. El hombre mediante la razón comprende, y al comprender puede tam-

bién comunicar lo comprendido a aquellos que considera son sus semejantes, a sus allegados por sangre o cultura, hecho que les capacita para comprender lo que les sea comunicado. Sus allegados por familia, clan, tribu u otras formas de agrupación pueden alcanzar mayor amplitud, pero no tanta que les impida distinguir lo que les es afín o lo que les es hostil.

Fuera de este mundo de comprensión y comunicación están los otros, vistos como lo que puede ser contrario a la supervivencia anhelada. Los otros son los que le disputan aquellos elementos que le permiten sobrevivir. Los otros son de muchas formas distintos, por su constitución, etnia o cultura, y por su incapacidad para comprender lo comunicado. Son entes ajenos a los significados de la comunicación, ajenos a un mundo del que no son parte y para el cual sólo pueden ser una amenaza. Gente con otro totem que aceptar es tabú: lo que no puede ser comprendido racionalmente, es como un peligro para la supervivencia del hombre y de su grupo.

Racionalmente se crea un orden de comprensión familiar, de grupo, a partir del cual lo extraño, lo que no puede ser sometido a ese orden, debe ser expulsado así como impedida su penetración. Más allá de este horizonte familiar está el vacío, la nada de la que hablan los filósofos, o lo innombrable al que refieren los teólogos. No existe comunicación entre lo interno y lo externo, salvo que lo externo se someta a lo interno, de acuerdo con el horizonte familiar que define. Es así como el hombre supera las que parecen leyes inexorables de supervivencia natural. Las rebasa estableciendo sus propias leyes, haciendo que la naturaleza, de alguna forma, se someta a los significados establecidos por él para rebasar la violencia natural. Fuera quedará lo que sea hostil a esta supervivencia, incluidos los otros, los que no son considerados como semejantes dentro de un orden familiar de comprensión que permite deslindar lo propio de lo extraño. Fuera, la gente que no puede comprender y expresarse dentro del entorno familiar. Gente para ser marginada, destruida o utilizada, como se aniquila a la bestia feroz o se usa al animal de carga.

II. EL LOGOS HELENIZADOR

En Grecia, cuna de la cultura occidental, el logos que permite al hombre comprender y comunicar es concebido como algo divino, como algo propio de la divinidad que ha hecho del caos un cosmos, que el hombre, pese a sus limitaciones, puede alcanzar. La divinidad, dice Aristóteles, no es celosa; máxime si se considera que el hombre tiene de común con ella la razón. Es por la razón que el hombre puede comprender el orden universal y por ello el del mundo que lo limita. Puede comprender el orden del universo, y por ende el orden de sus propias agrupaciones sociales, de sus ciudades, sus *polis*. Por ello, dentro de ellas, dice Aristó-

teles, es mejor que mande el más sabio sobre el menos sabio. O, como pedía Platón, que los filósofos sean reyes o los reyes, filósofos. Los filósofos que han hecho de este saber algo exclusivo.

La capacidad para comprender y comunicar no está al alcance de toda la gente. La limita la edad, el sexo o la extranjería. Es limitada en los niños, en las mujeres y en los esclavos, dice Aristóteles. El esclavo es el que está fuera de la ecumene, del mundo familiar del griego, y que ha sido sometido a él como animal doméstico para no ser aniquilado. Fuera del sometido está el bárbaro, el que no puede expresarse en griego y si lo hace apenas lo barbariza o balbucea. Es incapaz de comprender y comunicar lo que es propio del hombre por excelencia. Por ello es también amenaza permanente para el orden familiar del griego.

La preocupación por conservar el orden familiar o de grupo se hizo expresa en el afán por mantener el equilibrio interno de las *polis* o ciudades griegas en relación con las otras *polis*. Equilibrio roto en la Guerra del Peloponeso, etapa de la historia en que la crisis originó las más altas expresiones de la cultura griega con sus artistas, filósofos y científicos. Grecia, que parecía volver al caos, pero de cuyos extremos, de la lejana Macedonia, surgió la fuerza que daría a la ecumene griega dimensiones que la rebasarían. Fuerza que encarnó en Alejandro, discípulo de Aristóteles. De las ruinas de la estrecha visión griega surgiría la visión helénica que abarcará a todos los griegos y al expandirse irá más allá de sí misma, dominando y asimilando la barbarie de que hablara Heródoto.

Alejandro de Macedonia aprendió de Aristóteles que racionalizar es someter lo irracional. Comprender es familiarizar y apropiar. Helenizar la barbarie será ponerle fin, incorporarla al orbe griego, que de esta forma se acrecentará a sí mismo. Pero algo que a su vez implica cambiar la cosmovisión del griego. Sobre el orden de las *polis* estaría el orden del imperio. Imperio contrario a las limitaciones de las *polis*, y abierto para la incorporación de lo externo, de lo marginal, haciéndolo parte del mismo. Dentro del nuevo orden todos los hombres y pueblos que forman parte del mismo deberán convivir. Tarea no fácil, había escrito Aristóteles en su *Política*: mejorar la constitución del Estado existente no es menos grandioso que el crearla de nuevo; igualmente, cambiar los conocimientos es tan difícil como adquirirlos.

Para convivir con los bárbaros el griego tenía que helenizarlos, y para ello barbarizar su propio lenguaje y cosmovisión. Había que comprender otros hábitos y costumbres y, a su vez, hacer comprender los propios. Mezclar, no separar, y al hacerlo crear un nuevo orbe, el helénico. Alejandro puso en marcha este nuevo proyecto con sus extraordinarias conquistas. Fue éste el primer gran reto que la cultura occidental encontró para su auténtica universalización.

Los naturales y viejos intereses personales, familiares y de grupo pusieron en crisis este primer gran proyecto universalizador de la cultura. Muerto Alejandro, no surgió un gran Imperio, sino limitados imperios,

enfrentados entre sí, creados por los herederos de Alejandro. Pero, una vez más, de uno de los límites de la Hélade surgió una nueva fuerza integradora del mundo sobre el que se estaba formando la Cultura Occidental: Roma. Roma en el centro del Mar Mediterráneo. Roma, a la que Virgilio hace descender del troyano Eneas, uno de los bárbaros que enfrentaron a la antigua Grecia. Roma con su peculiar lenguaje, en el que lo helénico se combinaba con la lengua de los pueblos de la península itálica, el latín. El latín, otra forma de comprender y hacerse comprender en un horizonte ya distinto del griego. Lenguaje que da significado a la actitud que permitiría a Roma asimilar y asimilarse a los pueblos vecinos y que al hacerlo iban asimilando poco a poco a los más distantes. Pueblos más allá de los Alpes, pero también más allá de los mares que bañaban sus costas a lo largo y ancho del Mediterráneo; el *Mare Nostrum*. Enfrentando enemigos al norte, al sur, al este y oeste de sus límites geográficos. Roma impuso así su dominio sobre una extraordinaria porción del que sería el viejo mundo. Al norte los pueblos que un día serían Europa; al sur, África; y al este, Asia. Roma, el centro del Mediterráneo, pero también del orbe conocido [1].

III. EL LOGOS LATINIZADOR

Roma hace suya la inhumana institución griega de la esclavitud. Sin embargo, su obligada relación con pueblos cada vez más distantes de sus primitivas fronteras le lleva a buscar otra relación con tales pueblos que, al someterse, son ya parte de Roma. No importa a Roma que estos pueblos se expresen bien en latín, lo importante es que comprendan lo que es Roma y se hagan comprender por Roma; porque Roma sólo quiere ser comprendida y comprender. Por ello en el Panteón romano los dioses propios conviven con los de otros pueblos bajo dominio romano. Igualmente los hombres pueden convivir, compartir un orden común romano. Por encima de las diversidades étnicas y culturales está la idea de ciudadano. Y ciudadano de Roma puede serlo tanto el romano original como el bárbaro. Ser ciudadano es aceptar ser fiel a las reglas de convivencia que ha dictado Roma para normar las relaciones de sus ciudadanos con independencia de sus orígenes. La lengua latina es también lengua común que permitirá a las diversas lenguas hacerse comprender sin negarse a sí mismas. Se perfila el Estado Universal con una cultura igualmente universal.

La *hybris*, la codicia, las ambiciones que anularon al Imperio Helénico de Alejandro, anularán igualmente al romano. César Augusto crea el Imperio; sus descendientes lo desintegran para imponer sus limitados

1. Cf. L. Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988; también Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

intereses. El imperio se va disgregando al apoyarse legiones romanizadas y no romanas. El Oriente del Imperio se separa del Occidente; Bizancio, de Roma. Igualmente se irán separando los pueblos en el Medio Oriente y África. Al norte, los bárbaros latinizados van imponiendo sus propios gobiernos y se lanzan sobre la propia Roma. La atomización, cada vez más amplia, se convierte en una gran oscuridad.

Junto con el Imperio Romano surgió, en una de las provincias de Medio Oriente, una nueva y extraña religión: el cristianismo. Fue la promesa cumplida de otra religión extremadamente cerrada a toda gente no predestinada a ser parte de ella: el judaísmo, con su Dios terrible, prepotente, vengativo e intolerante, sólo preocupado por su pueblo. Dios que se prolonga en su hijo Jesús, Cristo, amoroso, abierto a todos los hombres, tolerante, pero no en la aceptación de otros dioses. Por ello, ni Yahvé ni Jesucristo podían entrar en el Panteón romano, ya que antes todos los dioses, por ser falsos, deberían ser expulsados. El cristianismo, abierto a todos los hombres, se expandió entre los marginados del Imperio, y pronto entre los mismos romanos insatisfechos de sus frívolos dioses. Romanos, esclavos y bárbaros romanizados serían atraídos por la nueva doctrina. Por ello, el Imperio Romano se sintió afectado por lealtades que se pretendía compartir con las que le eran propias. Se inicia la gran persecución de los cristianos. Persecución que es también el inicio de la decadencia de Roma. Constantino, un hábil general, supo ver en el cristianismo la justificación de sus pretensiones imperiales. Así, el cristianismo de las catacumbas se seculariza creando un cuerpo, un clero, que justificará las pretensiones hegemónicas del ya decadente Imperio Romano. Ya no es el *logos* griego, ni la *lex* romana, que pueden justificar el orden, sino la verdad que afirma el cristianismo. Constantino hace del cristianismo religión de Estado para salvar los restos de Roma ya en declive.

Los bárbaros romanizados se reparten la península itálica entre sí, al igual que se reparten las tierras al otro lado de los Pirineos y a lo largo del Mediterráneo. La Roma Imperial se instala en Bizancio y son sus emperadores los únicos posibles. Godos, francos, anglos, sajones, lombardos y otros bárbaros más se disputan el occidente del Imperio. Pronto de las mismas arenas del Medio Oriente surge el cristianismo, y surge una nueva religión, el Islam, encarnada en Mahoma (670-622), religión que va integrando a los habitantes del desierto a partir de Medina y al acrecentarse en 622 avanza sobre el mismo imperio bizantino y su rival, el persa. El Islam es la religión que Mahoma construye combinando las antiguas escrituras del judaísmo con las nuevas del cristianismo. La intolerancia judía se integra a la tolerante intolerancia de Cristo. Desde el África, el Islam marcha sobre Europa, la Europa ibera; en 711 el Islam inicia la conquista de la Península Ibérica. Los musulmanes en 715 pasan los Pirineos y toman Narbona y Aquitania a los francos. Éstos los repelen en ese mismo año en Poitiers. En 800 Carlos, descendiente de los vencedores de Poitiers, decide recrear el imperio que ha sido destrui-

do en occidente, el Sacro Imperio Romano, que deberá ocupar el vacío dejado por Roma, pero ahora sacralizado, con el cristianismo. Se reconoce a un nuevo Papa que no dependerá ya de Constantinopla. El Papa que corona al nuevo Emperador. Pero los descendientes de Carlomagno pronto hacen añicos el Imperio; de su división surgen reinos y feudos que casi no obedecen a sus señores y pontífices. Un siglo después, en 1095, como respuesta al Islam, la Iglesia en Roma encabeza las cruzadas para recuperar el Santo Sepulcro, pero alentados por el afán de hacerse de las fabulosas riquezas al otro lado del Bósforo.

Las cruzadas fracasan, y con ello la conquista de tierras y pueblos al Este de la región. En el Occidente se perfila Europa y la cultura occidental. Europa, que se detiene en los Pirineos separándose de la otra Europa, la ibera, que se ha mestizado con los invasores sarracenos y, al hacerlo, es vista como extraña a la Europa. Y también la otra Europa, la del Este, eslava y ortodoxa, enfrentada, como la Ibera, al otro nuevo y gran enemigo de Europa, el Mongol, llegado de la lejana Asia: fuerza que se lanza contra Europa, encabezada por Gengis Khan, en 1209. Los eslavos, como los íberos, detienen a los agresores de la naciente Europa, pero al hacerlo se mestizan. Sólo que ahora, al atractivo del Islam que originó las Cruzadas, se suma el atractivo de las lejanas tierras de los Khanes a las cuales sólo se puede llegar por tierra, como lo harán comerciantes como los italianos hermanos Polo. Marco Polo relataría cómo llegar allí y cómo hacerse de las extraordinarias riquezas de la legendaria China e India. Se está en la puerta de la Modernidad y de un extraordinario cambio en la historia.

IV. EL LOGOS OCCIDENTALIZADOR

Llegamos a 1492, fecha en que cae la ciudad de Granada en España, y se pone fin a la conquista islámica iniciada en 711. Pero también fecha en que Cristóbal Colón, patrocinado por los mismos Reyes Católicos, triunfa y descubre, un 12 de octubre, el continente que confundió con el Asia de Marco Polo. Con el descubrimiento de América, así bautizada por Europa, se abre ante la naciente y todavía dividida Europa un orbe nunca soñado ni por helenos ni por romanos, y con él la posibilidad de un auténtico Estado Universal.

Nunca antes en la historia se había abierto un horizonte que abarcara la totalidad del planeta como el abierto a Europa. A una Europa todavía dispersa, dividida, en permanente guerra las diversas naciones que la integran, pero que al encontrarse con la totalidad que se abre a sus ojos unifica su cosmovisión, aunque viendo el mundo así abierto como simple instrumento al servicio de sus limitados intereses regionales. Su limitado horizonte familiar le llevó a tomar en cuenta sólo lo que cabía dentro de tal horizonte. Prejuicios como éste hicieron que Cristóbal Colón creyese encontrar sólo lo que esperaba encontrar, el Asia a la que antes sólo se

podía llegar por tierra. Las diferencias que brotaron ante sus ojos sólo le hicieron pensar que aquello podría ser el Paraíso, lejanos vasallos del Gran Khan, o simples bestezuelas clamando por Dios y un señor. Este señor lo daría España. Con ello empieza la conquista y la colonización de América pero también del resto del mundo en beneficio de los descubridores de este mundo, siguiendo las rutas que el descubrimiento había abierto.

A la conquista y colonización iniciada por la Europa ibera se sumará la de la Europa al otro lado de los Pirineos, la Europa Occidental. La Europa ibera cristianizaba y al hacerlo incorporaba a los pueblos con los que se encontraba su propia comunidad, así como antes el Islam lo había hecho con ellos, los íberos. Por ello en la América así colonizada se haría posible el crisol de razas y culturas que sólo siglos después descubrirá la otra Europa. La Occidental no habla de cristianizar. La salvación de las almas era un asunto a resolver por cada individuo; se habla de civilizar, esto es, de incorporar a sus ciudades a quienes, provenientes de otros mundos, demostrasen su capacidad para vivir civilizadamente.

Los íberos, aun los más intransigentes, supieron ver en las gentes con las cuales se tropezaron a gentes de razón, aunque muy limitada, pero que podían aprender de sus conquistadores y colonizadores. Aprendizaje que obviamente debía ser pagado, al decir de Juan Ginés de Sepúlveda, con su trabajo y riquezas. El occidental, por el contrario, no vería a los indígenas de la región descubierta y conquistada sino como una parte de la naturaleza que se debía someter o destruir si se resistía a ese sometimiento. Dice Arnold Toynbee:

> Cuando nosotros los occidentales llamamos a cierta gente indígena o natural, borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones. Para nosotros son algo así como árboles que caminaran o como animales selváticos que infectaran el país. De hecho los vemos como parte de la flora y fauna local, no como hombres semejantes a nosotros y por ello nos sentimos con derecho a tratarlos como si no poseyeran los derechos humanos usuales (...). Nos consideramos a nosotros mismos como la máxima expresión de lo humano y fuera quedan los indígenas de cuyas tierras pueden ser expulsados si así lo ameritan nuestros intereses[2].

Los filósofos europeos no podrán ver otra cosa que lo que esté relacionado con Europa. Así lo expresa Hegel al iniciarse el siglo XIX. La totalidad del mundo y su historia son considerados en relación con el único presente y futuro posible, el europeo, que depende de la misma Europa. Por ello, Asia no es sino el obligado escalón para que se realice Europa, así como América y África no serán sino expresión aún más amplia

2. A. J. Toynbee, *Estudio de la Historia I*, Emecé, Buenos Aires, 1951, 178; v.or. *A Study of History*, Oxford, London, 1934.

del mismo desarrollo europeo. El Espíritu hegeliano alcanza su máxima expresión en Europa, la que se ha servido y se servirá de otros pueblos para alcanzar y estimular su propio desarrollo. Civilizar es someter lo que no es a lo que es, y que por serlo se basta a sí mismo. Civilizar es someter a los otros y poner al servicio de los pueblos que se presentan a sí mismos como la máxima esencia de lo humano [3]. Los mejores son los escogidos que hacen de su propio y peculiar desarrollo el desarrollo propio del espíritu. Sobre la vieja concepción cristiana se impondrá la nueva concepción cristiana utilitaria, expresa en el protestantismo y en forma más absoluta en el puritanismo [4].

El Mundo Occidental y su cultura se derivan de Europa a partir de su expansión sobre el resto de la tierra en el siglo XVI. Mundo Occidental que comprende el oeste de Europa y se prolonga en el norte de América, los Estados Unidos. Dice Toynbee:

> El mundo occidental ha vivido en nuestra época bajo el dominio de dos instituciones: el sistema industrial de economía y un sistema político apenas menos complicado que llamamos «democracia», como abreviatura de gobierno representativo parlamentario responsable en un Estado nacional independiente y soberano [5].

Dicho mundo alcanzará su máxima expresión en la última década del siglo XIX para entrar luego en la crisis que abarca el siglo XX que ahora termina.

Este mundo encuentra su primera gran justificación filosófica en Renato Descartes, al afirmar que todos los hombres son iguales por la razón o el entendimiento, mientras que sus desigualdades, en cambio, son circunstanciales. Tal afirmación alcanza su máxima expresión y realización en la Revolución Estadounidense de 1776 y la Revolución Francesa de 1789. En la Declaración de Independencia de los Estados Unidos se afirma:

> Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres nacen iguales; que a todos les confiere su creador ciertos derechos inalienables entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; y que para garantizarlos los hombres instituyen gobiernos que derivan de su consentimiento por lo que siempre que una forma de gobierno es contraria a estos fines, el pueblo tiene derecho a abolirla y cambiarla por otra [6].

3. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1928.
4. Cf. R. B. Perry, *Puritanism and Democracy*, New York, 1944; J. A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana en Norteamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976; R. H. Tawney, *La religión en el orto del capitalismo*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1936; E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
5. A. J. Toynbee, *o. c.*, 23.
6. «Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América» (4 de julio de 1776), en *Documentos básicos de la historia de los Estados Unidos*, Washington D.C., 1976, 2.

Afirmación que se supone válida para todos los hombres pero que, en la realidad, se limita a un privilegiado número de ellos, a los autores mismos de las declaraciones. Todos los hombres son iguales por la razón, dice Descartes, pero distintos por sus accidentes. Salvo que de estos accidentes depende el buen o mal uso de la razón, y con ello el usufructo de los derechos de ella derivados. La etnia, la situación vital, la cultura, pueden hacer que el buen uso de la razón no sea alcanzado plenamente. Por ello, estos hombres deberán someterse, para su aprendizaje, a quienes saben del buen uso de la razón. Por ello, los occidentales en general, europeos y estadounidenses, consideraron que la voluntad de quienes no cumplieran con los requisitos que ellos a sí mismos habían establecido, sería puesta en entredicho, hasta que a juicio de quienes se convierten en modelo se determine la bondad de la decisión tomada por esos otros hombres. Así el mundo occidental, con su cultura e instituciones, y el hombre mismo que las origina, se erige en juez de la libre voluntad de otros pueblos. Porque la cultura y el hombre occidental que la origina son universales. No así la cultura surgida fuera de este arquetipo puesto en entredicho y marginado, simple donador de las materias primas y del trabajo servil.

V. EL LOGOS EN CRISIS

Al iniciar el siglo XX, el mundo libre y democrático empieza a desgarrarse, obligado como está a participar en una libre competencia que no es sino expresión de la lucha de las especies descrita por Darwin. Competencia por el dominio de un mundo en el cual la tierra, la naturaleza y los hombres que la habitan quedan, para su uso, al alcance de los mejores dentro del Mundo Occidental. Lucha que se inicia y culmina en la Primera Guerra Mundial (1914-1918), de la cual surge una nueva fuerza, el comunismo, en 1917. Será ésta la primera gran reacción de los marginados internos y externos del sistema: lucha de clases y antiimperialismo. La Segunda Guerra Mundial, a su vez, se derivará de la reacción de las naciones occidentales al reto del comunismo, para contrarrestar el cual potencian el fascismo. Éste daría origen a la Segunda Guerra Mundial, con el triunfo de dos potencias.

Una, la potencia que encarnará el sistema occidental de gobierno y cultura, los Estados Unidos de América. La otra, el sistema comunista y su cultura encarnada en la Unión Soviética, que recoge los reclamos de los marginados de la región europea oriental y los pueblos asiáticos bajo predominio soviético. Los pueblos eslavos, pero también los marginados de otros lugares de Asia, África y la América Latina. Todos ellos reclaman un lugar en el nuevo y dividido orden. Es la Guerra Fría y, con ella, la carrera armamentista.

En 1989, por decisión de uno de los líderes de los sistemas en pugna, Mijail Gorbachov, la Unión Soviética decide salirse de esta Guerra Fría

afirmando el derecho de los hombres y pueblos a alcanzar la libertad y la felicidad a partir de su propia voluntad, pero respetando igualmente la de los otros. Es el fin de la Guerra Fría y de la carrera armamentista. Se abre la posibilidad de convivencia entre hombres y sistemas distintos, y que, por serlo, son semejantes entre sí. Se habla nuevamente de un gran Estado Universal, pero sin exclusión ninguna de sus miembros, con independencia de sus etnias y culturas. Aparecen así rotas las murallas ideológicas y de contención que separaban al mundo liberal del mundo socialista. Unos a otros se complementan, al complementarse la libertad con la justicia, la libertad con la responsabilidad de su uso y la justicia, sin anular la libertad.

La decisión soviética de democratizar a su pueblo y hacerlo participar en la economía de libre mercado encuentra de inmediato los obstáculos propios de pueblos que no saben del uso de la libertad y la democracia, ni los hábitos que capacitan a los hombres a participar en la libre empresa. Resistencia a la que se suma la decisión del Mundo Occidental, Europa y Estados Unidos, de estimular los conflictos y divisiones que en la Unión Soviética han surgido con la liberación los pueblos de la Europa del Este bajo la hegemonía soviética. Se piensa anular, de una vez y para siempre, a la potencia que se había opuesto al libre desarrollo del mundo occidental.

El fin de la Guerra Fría y la desarticulación de la Unión Soviética serán presentadas como el triunfo absoluto del sistema liberal. La Primera y la Segunda Guerra Mundial, y con ellas la Revolución Socialista de 1917 y la anticolonial de 1946, pasan a ser así experiencias mandadas al vacío, y se puede ahora regresar al liberalismo interrumpido al finalizar el siglo XIX.

El filósofo estadounidense Francis Fukuyama anunció así el Fin de la Historia en el mismo año de 1989; dice:

> Quizá seamos testigos no sólo del fin de la Guerra Fría, sino del fin de la Historia como tal: es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal de occidente como forma definitiva de gobierno[7].

Igualmente se anuncia la formación de un Gobierno o Estado Universal, profetizado por Hegel, en el cual «todas las necesidades humanas serán satisfechas». Pero ¿quién conducirá y dará seguridad a este Estado Universal? En 1991 el presidente de los Estados Unidos, George Bush, dice:

> Sólo Estados Unidos tiene la estatura moral necesaria, así como los medios para sostenerla. Somos la única nación de esta tierra capaz de reunir las fuerzas de la paz[8].

7. F. Fukuyama, «The End of History?»: *The National Interest* (1989).
8. Discurso pronunciado en la Cámara de Representantes de los Estados Unidos, 29 de enero de 1991.

1989 fue como el parteaguas de la historia de la humanidad, historia que aún no termina: el inicio de otra parte de la misma. 1989, año del Bicentenario de la Revolución Francesa, que debe ser vista, al decir de Mijail Gorbachov, en relación con la revolución que universaliza la Revolución Socialista de octubre de 1917. El primer ministro de Francia, Michel Rocard, alentado por los sucesos que se estaban produciendo en la Europa del Este, recuerda a Victor Hugo cuando escribe: «En el siglo XX habrá una nación extraordinaria, no se llamará Francia sino Europa, y en el siguiente siglo se llamará humanidad»[9]. Sin embargo, aún no terminan los ecos de estas palabras cuando ya se anuncia la desintegración de la Unión Soviética, que es vista como el absoluto triunfo del sistema liberal sobre el socialista, sistema siempre excluyente, como lo anunció Francis Fukuyama. En el Estado Universal que se forma no entrarán pueblos que no hayan alcanzado el fin de la historia, como son los pueblos del Tercer Mundo, Asia, África y la América Latina. Pero también quedarán fuera de este Estado y el fin de la historia los pueblos de la Europa del Este y la Unión Soviética, por no estar preparados para vivir en el mundo liberal triunfante.

La Perestroika había hecho caer las murallas para no dejar salir del mundo occidental, y ahora se considera levantar murallas para no dejar entrar. El mismo mundo occidental es el que ha alentado y precipitado la desintegración de la Unión Soviética; como Alemania al alentar y precipitar la desintegración de Yugoslavia. De la desintegración del comunismo bajo la hegemonía soviética y yugoslava no surge ningún mundo libre. En su lugar se perfila un mundo de pesadilla que altera y espanta al Mundo Occidental. Surgen ahora reclamos de identidad que la ideología liberal y la socialista no habían eliminado. Reclamos étnicos, religiosos, culturales, expresados cada vez con mayor e inusitada violencia. Violencia que pone en riesgo la misma preocupación por integrarse de Europa Occidental, alentada por el fin de la Guerra Fría y la obligada retirada de los ejércitos de ocupación soviéticos y estadounidenses. Se posibilita la creación de grandes bloques dentro de la nueva economía de mercado, tanto en la Comunidad Europea como en la Cuenca del Pacífico. Ambos bloques obligan a Estados Unidos a buscar la propia integración dentro de la América de la que es parte.

Estos bloques ven como amenaza los reclamos de identidad que se hacen expresos en la Europa del Este y, con ello, su derecho a participar en la comunidad de la otra Europa como expresión de su prosperidad. En esta Europa, que ahora se sabe marginada, es que surgen nacionalismos tan brutales como la fuerte pesadilla a que dio origen la derrotada Alemania de la Primer Guerra Mundial. Se habla también de separacio-

9. Discurso en el Bicentenario de la Revolución Francesa, París, julio de 1989.

nes nacionales y regionales en la misma Europa Occidental, donde parecían anacrónicas.

Los pueblos del Tercer Mundo siguen, a su vez, presionando para ser parte de un mundo que también hicieron posible con sus materias primas y brazos, resistiéndose a ser enviados al vacío de la historia. Pero también, dentro de los mismos centros de poder, en las entrañas del Mundo Occidental la gente llevada allí para hacer trabajo sucio, reclama también su derecho a ser parte del orden universal del cual se les quiere dejar excluidos. Europa empieza ahora a tomar conciencia de la realidad de sus intereses que una y otra vez había ocultado.

Escribe Karl-Otto Apel: «La filosofía universalista europea ha sido siempre en su finalidad económico-política, la expresión ideológica de un poder eurocéntrico. Excluidos del discurso sobre sí mismos están los pueblos en la periferia de la cultura occidental» [10]. Habrá ahora que conciliar lo supuestamente universal con los intereses de la multitud de individuos que forman la humanidad. Dice Apel: «Buscar un consenso racional y no la imitación de una ideología de poder a todas luces eurocéntrica» [11].

Jacques Attali recuerda las esperanzas provocadas por los sucesos de 1989. Pero, a sólo tres años de los acontecimientos de 1989,

> parece que en lugar de una época racional, estamos en la alborada de una nueva era de irracionalidad. Los viejos vicios europeos, y no las viejas virtudes son los que dominan (...). Desde la expulsión de los árabes en 1492 hasta los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial, el gran vicio europeo ha sido la represión racial [12].

La respuesta es ahora el tribalismo en todos los confines de la tierra. Expresión de los violentos reclamos de gente que exige se le reconozca su peculiar identidad como expresión de igualdad. «Naciones maduras como Inglaterra y Francia son en realidad crisol de razas y culturas que se aglutinan mediante la adhesión común de estructuras y tradiciones políticas.» Esto falta a la Europa del Este, pero esto hay que cambiarlo abriéndose una Europa a la otra Europa y a todos los pueblos de la tierra.

Crisol de razas, crisol de culturas olvidados por Europa y el Mundo Occidental que justifica su predominio sobre grupos humanos igualmente mestizos, pero contemplado desde una identidad que se declaraba universal. Toma de conciencia de una identidad que es múltiple, racial y culturalmente, y que parece sólo preocupación de pueblos como los de la América Latina que se sentían marginados de la historia, marginados por el mestizaje. La preocupación de los Bolívar, Martí y la expresada

10. K.-O. Apel, «Un imperativo moral»: *Correo de la Unesco*, «Lo universal ¿es europeo?», julio-agosto (1992) 15-17.

11. *Ibid.*

12. J. Attali, «El regreso del tribalismo»: *Nexos*, enero (1993) 29-32.

por José Vasconcelos al hablar de Raza Cósmica como actitud para poder reconocer, en las diversas identidades de los otros hombres, la propia identidad.

El Mundo Occidental se plantea ahora problemas de identidad que parecían ser propios del supuesto mal filosofar de pueblos marginados como los latinoamericanos, incluyendo a la Europa Ibera y a la Eslava. Europa, que tuvo antes extraordinarias oportunidades en su historia para reconocer libremente lo que ahora empezaba a reconocer pero no ya obligada por la respuesta de los marginados a sus acciones represivas. Esta oportunidad la tuvo Grecia estableciendo la Hélade; la tuvo Roma latinizando e integrando a los pueblos en torno al Mediterráneo. La más grande oportunidad la ofreció la hazaña de Cristóbal Colón en 1492. Dice Gerard Imbert:

> 1492 ha sido sin duda para Europa el descubrimiento de la otredad, una cultura extraña y una civilización que no concidía con los modelos vigentes; asimilada de manera reductora, a los esquemas de un sujeto predominantemente hegemónico [13].

El descubrimiento del otro fue sólo una asimilación de lo ignorado a la propia y cerrada alteridad. Esto ha cambiado con los sucesos de 1989, casi cinco siglos después del descubrimiento de América.

> Europa descubre también al otro en su propia geografía: con la desaparición del telón de acero, una Europa descubre a otra, a unos metros de distancia física, pero a años luz de distancia cultural, ideológica [14].

Pero entonces: «¿Cómo han podido coexistir, hasta 1492 en España, las tres culturas y las tres religiones, la cristiana, la judía y la musulmana?» [15]. ¿Cómo ha coexistido lo diverso en la totalidad de Europa?

Esto es ahora posible porque los pueblos marginados enjuician al Mundo Occidental y su cultura. Jean-Paul Sartre ya lo había expresado al plantear: «Por qué el blanco había gozado por tres mil años del privilegio de ver sin ser visto» [16]. El blanco miraba y cosificaba como Medusa a los otros. Este privilegio ha terminado. Son los otros los que lo miran y juzgan. «El europeo que se siente a sí mismo como el hombre por excelencia tiene ahora que justificar su humanidad y con ella el por qué de su inhumanidad ante otros hombres (...). Otras voces hablan de nuestro humanismo, pero sólo para reprocharnos nuestra inhumanidad» [17]. El

13. G. Imbert, «El otro, el extranjero, el extraño»: *Revista de Occidente*, enero (1993) 5-7.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. J.-P. Sartre, *Orfeo negro*, Buenos Aires, 1956, 146.
17. J.-P. Sartre, «Prefacio», en F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, 15.

pecado original de Europa dice Barón Crespo ha sido querer configurar el mundo a su imagen y semejanza. Y éste ha intentado pagarle con la misma moneda: «(...) ha hecho suyos los ideales humanistas de Europa, pero ha rechazado sus tendencias dominadoras. He aquí una lección que no debemos olvidar jamás» [18].

Marc Guillaume dice:

> Nuestro criterio indiferenciado del Hombre es el que ha dado origen a las discriminaciones; es el universalismo de la idea del Hombre que domina toda la cultura occidental, el que ha hecho surgir el racismo. El racismo es moderno, las culturas y razas anteriores se ignoraron o se aniquilaron, pero nunca en virtud de una razón universal [19].

El logos de la Modernidad, lejos de conocer la realidad para expresarla y comunicarla, la sometió a la limitada concepción de sus intereses. No rebasó su propia naturaleza, la animal. El logos, lejos de ser una forma de comprensión y de comunicación, se redujo a una afirmación totalitaria, incuestionable, magistral, que se debería acatar para no ser aniquilado.

La filosofía europea y occidental de nuestros días se expresa en gentes como François Chatelet, Michel Serres y Jacques Derrida. Las filosofías magistrales pasan al vacío y en su lugar surgen filosofías de lo diverso, lo nómada, las que no buscan someter a la realidad a sus prejuicios supuestamente racionales. De esta forma los sucesos iniciados en 1989, lejos de haberse frustrado, pueden ser el preámbulo para hacer realidad el nunca alcanzado Estado Universal. Pero, para serlo, éste debe renunciar al carácter exclusivista y discriminatorio que le dio Hegel y pretendió darle Fukuyama. El Estado Universal debe ser la expresión máxima de la globalización que se viene originando parcialmente en el mundo. Globalización que la insistencia discriminatoria puede convertir en tribalización y anarquía, originada en las demandas no satisfechas de la multitud de individuos que han formado y forman la humanidad. Revuelta de lo que es concreto y múltiple contra un logos que, lejos de cumplir su función universalizada, de comprender y hacerse comprender, se ha convertido en justificador de los privilegios de una limitada minoría humana [20].

Edgar Morin dice que hay que restaurar la racionalidad contra la racionalización, recuperar para el logos su carácter instrumental para que los hombres comprendan su realidad y se comprendan entre sí. Todavía existe un pensamiento mutilado de una inteligencia ciega que se

18. E. Barón Crespo, «Las dos caras de Europa»: *Correo de la Unesco*, «Lo universal, ¿es europeo?», julio-agosto (1992), 11-12.

19. M. Guillaume, «El otro y el extraño»: *Revista de Occidente*, enero (1993) 43-58.

20. Cf. L. Zea, «¿Fin de la historia?», en *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza, México, 1976.

cree racional. La verdadera racionalidad es abierta y dialoga con la realidad que se le resiste. La razón que ignora la diversidad de los seres, la subjetividad, la afectividad, es simplemente algo irracional. Hay que conocer el mito, el amor, el afecto y el arrepentimiento para comprender lo otro y, con lo otro, a nuestros semejantes. Por ello en la historia de la humanidad, la responsabilidad del filosofar y la cultura nunca ha sido tan abrumadora como en nuestros tiempos[21].

21. E. Morin, «Le défi de la globalité»: *Cuadernos Americanos*, 43 (1997) 115-122.

RELATIVISMO Y UNIVERSALISMO CULTURALES

Gonzalo Munévar

INTRODUCCIÓN

Normalmente la oposición al relativismo se basa en un error lógico muy serio: que al negar la existencia de una verdad absoluta y universal el relativista se compromete a aceptar la noción de que todos los puntos de vista son igualmente válidos. Este error de lógica ha sido aceptado por la gran mayoría de filósofos desde que Platón lo cometió. Pero error es: la negación de la existencia de la verdad absoluta no implica que *todos* los puntos de vista son igualmente válidos. Sólo implica que *varios* puntos de vista *pueden* ser igualmente válidos. Es increíble que durante más de dos mil años se haya ignorado un apunte tan elemental de la lógica de cuantificadores. Increíble o no, este hecho de la historia de la filosofía ha viciado una gran cantidad de disputas filosóficas, especialmente aquellas que tienen que ver con la ciencia, con la sociedad, o con la cultura.

Veamos cómo. En muchos ámbitos filosóficos se hace una distinción entre ciencia y cultura. Se supone que la ciencia busca la verdad, la realidad de las cosas. Pero esa realidad no puede ser la del carretero: las cosas tal y como las vemos, las oímos y las sentimos. Es una realidad platónica, que se esconde detrás de las apariencias, y por consiguiente la verdad que se busca es absoluta y universal. No así con la cultura. Cosas distintas, a veces opuestas, son aceptables en diferentes sociedades, en diferentes culturas. Y como cosas opuestas no pueden todas ser ciertas, está claro que en cuestiones de cultura lo aceptable no coincide con lo verdadero. El universalismo reina en la ciencia; el relativismo, en la cultura.

Hay varias formas de oponerse a esta distinción entre ciencia y cultura. La más sencilla es tratar a la ciencia como parte de la cultura. Esta idea está de acuerdo con la noción de Ortega y Gasset de que la cultura de una sociedad se compone de sus ideas vivas. Aún mejor, podríamos decir —con Jesús Mosterín— que la cultura es aquella información trans-

mitida por aprendizaje social. En ambos sentidos queda claro que la ciencia *es* parte de nuestra cultura. Desgraciadamente esta opción tan sencilla simplemente traslada el problema a otro plano: que hay aspectos de la cultura cuya meta es la verdad absoluta (la ciencia) y otros en los cuales no puede haber verdad (las normas sociales, o el arte, por ejemplo). Por lo tanto en este trabajo prefiero abandonar la definición tan sensata de Mosterín y hablar de ciencia y cultura como se hace por las calles de la filosofía —la primera es una actividad objetiva, la segunda es subjetiva—.

Sin embargo es posible argüir que tal distinción es una apariencia y nada más. Por ejemplo, podríamos insistir como Aristóteles en que el arte también nos revela una verdad muy profunda. Llevada esta posición al extremo se llega a suponer, por ejemplo, que el arte occidental ya captura aquellos aspectos universales de la experiencia humana. Esta actitud pone en condiciones de inferioridad a expresiones artísticas que tienen raíces muy distintas de las europeas. Contra ella existen dos corrientes muy fuertes. La primera es el pensamiento analítico tan prevalente en el mundo anglo-sajón filosófico, y específicamente la noción de que la verdad no puede servir como criterio estético. Por ejemplo, un poema puede ser magistral aunque ninguna de sus oraciones sea cierta, mientras que otro puede ser mediocre aunque todas sus oraciones sean ciertas. La segunda corriente se basa en la celebración del relativismo cultural: es arbitrario e intolerante el pensar que fuera del mundo occidental los seres humanos han sido incapaces de expresar su *propia* experiencia de manera adecuada. Es fácil demostrar que muchas de nuestras creencias sociales y estéticas, así como muchas de nuestras disposiciones para juzgar a favor o en contra de otras creencias, dependen del simple hecho de que hemos sido socializados en una cierta cultura y no en otra. Este hecho crea la sospecha muy fuerte de que las creencias de otras sociedades son tan válidas *para ellas* como las creencias occidentales lo son para la sociedad occidental.

Desgraciadamente ni una corriente ni la otra pueden evitar la desagradable noción de que los productos de la cultura no valen tanto como los de la ciencia. Esta inferioridad epistemológica se sigue, en el caso analítico, del hecho que el arte, por ejemplo, tiene sólo una función expresiva (de emociones) y no una función cognoscitiva. Y en el caso del relativismo cultural tenemos el obvio contraste con la ciencia que busca una verdad absoluta y universal.

Para recapitular: si hay verdades o normas universales en la cultura, tenemos dos opciones: o se encuentran en una sola cultura o en todas. Si se han de encontrar en todas parece que tenemos una dificultad grande en descubrir cuáles son. Las variaciones de una cultura a otra son tantas y tan grandes que la tesis del universalismo parece estar totalmente errada. Por otro lado, si se supone que esas verdades universales ya existen en la cultura greco-occidental, tenemos la dificultad no menos grande de desvalorizar por completo expresiones artísticas del oriente —para mencionar sólo un ejemplo— que han sido valoradas y hasta adoptadas por

artistas occidentales precisamente porque eran distintas de las entonces conocidas en Europa.

Es posible evitar esta opción que parece tan arbitraria como arrogante y aceptar en cambio otra: que las verdades y normas culturales existen pero aún no las hemos descubierto. Así como la ciencia aún no ha descubierto la verdad absoluta, pero progresa hacia ella, la cultura progresa hacia su propia verdad absoluta. Desgraciadamente, esta opción no parece ser muy prometedora. Mas encima, como veremos más adelante, milita contra uno de los objetivos más importantes de la cultura, por lo menos del arte: el enriquecer nuestras vidas.

Nos encontramos en un dilema entonces. Por un lado, el universalismo cultural no es muy plausible. Pero si aceptamos el relativismo, lo que a primera vista parece ser tan razonable, aparentemente tenemos que abandonar la noción de verdad cultural. Así nos vemos obligados por las paradojas del relativismo. Si como nos dice el relativismo todos los puntos de vista (en este caso, las diferentes culturas) son igualmente válidos, el punto de vista universalista es válido. Pero el universalismo implica que el relativismo es falso. Por consiguiente el relativismo es incoherente. Este argumento platónico reduce la «verdad cultural» del relativismo a una simple cuestión de gustos.

Pero todo esto es un error, como vimos en el primer párrafo de este trabajo. El relativismo *no* nos dice que todos los puntos de vista son igualmente válidos. Sólo nos dice que *puede* haber *varios* puntos de vista igualmente válidos. Por consiguiente la verdad cultural que nos ofrece el relativismo no se excluye, aunque por supuesto es una verdad relativa. Esto no quiere decir que no sea verdad verdad (como la de la ciencia), pues como veremos a continuación, la supuesta verdad verdad también es relativa.

VERDAD RELATIVA EN LA CIENCIA

El universalismo, cuando se aplica a la ciencia, es normalmente una forma de realismo. Como tal nos aconseja que tomemos la actitud científica muy seriamente. Pero la actitud científica nos exige que abordemos la cuestión del conocimiento con un enfoque naturalista. Es decir, nos exige que consideremos cómo el conocimiento de un organismo emerge de su sistema nervioso en interacción con el universo. Esta exigencia es muy sensata. Organismos de distintas especies son capaces de hazañas intelectuales muy distintas. Lo que perciben, lo que piensan, lo que hacen con esas percepciones puede ser muy distinto también. No es un secreto que la evolución del cerebro humano ha puesto a nuestro alcance una ciencia y una cultura (o culturas) que otras especies animales no pueden ni empezar a comprender. Incluso dentro de la misma especie la biología puede ser muy determinante. Una persona con lesiones cerebrales a menudo percibe el mundo de una forma muy distinta de la de otros seres huma-

nos. Las estructuras cerebrales determinan en gran parte los modos de pensar del organismo. Estos modos de pensar a su turno presentan ciertas opciones y limitan otras para el posible desarrollo de la ciencia.

Ahora bien, nuestros modos de percibir y de pensar, así como los de cualquier otra especie inteligente, son resultado de una larga historia natural que ha cambiado de rumbo millones y millones de veces de acuerdo con una serie de accidentes fortuitos. Se supone, por ejemplo, que un asteroide gigantesco trajo la destrucción de los dinosaurios (y del setenta por ciento de todas las especies) hace sesenta y cinco millones de años. Esta extinción masiva creó oportunidades extraordinarias para nuestros antepasados mamíferos. Sin ella quizá aún seríamos poco más que ratas. Accidentes grandes como ése y accidentes pequeños que suceden día a día determinan las futuras oportunidades evolutivas. La presencia de un nuevo depredador veloz cambia el balance del entorno. No son ahora los conejos más grandes y fuertes los que sobreviven más fácilmente, sino los más veloces. Nuestras estructuras cerebrales —y por consiguiente nuestros modos de pensar— son entonces el resultado de una larga serie de adaptaciones a una larga serie de entornos. Pero así como hemos llegado a cierto nivel de soltura en nuestra conducta con respecto al mundo, las fuerzas de la selección natural hubieran podido crear otras estructuras cerebrales —es decir, otros modos de pensar— de un nivel comparable a pesar de ser distintas de las nuestras.

Me explico. La habilidad que las aves tienen para volar es el resultado de una evolución muy larga. Pero su forma de volar no es la única que ha producido la naturaleza. Los murciélagos tienen una forma de volar distinta, y los insectos tienen otra más distinta todavía. Es posible, claro, que en el universo no haya estructuras cerebrales comparables a las nuestras, pero ello sería una pura contingencia: la selección natural hubiera podido producir otras a través de historias naturales distintas. Si no lo hizo es tanto un accidente como lo ha sido el que produjera las nuestras.

Distintos modos de pensar llevan a distintas formas de concebir el universo, es decir, inclinan a desarrollar *ciencias* distintas. Hay algunos que piensan que las ciencias de distintas especies inteligentes deberían converger, puesto que aunque partan de distintos modos de pensar al fin y al cabo deben tener en cuenta los mismos aspectos fundamentales del universo. Pero esto es un error. Es fácil ver que un mismo aspecto del entorno, por ejemplo, una corriente de agua caliente, afecta de formas muy diferentes a distintas especies: mata a algunos peces, hace más fértiles a otros, y es completamente inocua para otros. La convergencia ocurre de vez en cuando, pero no es necesaria. En el caso de especies inteligentes, dos razones importantes demuestran que tal convergencia es más dudosa aún. La primera es que una de las características cruciales de la inteligencia es la capacidad de plasticidad, es decir, la capacidad de responder flexiblemente a las exigencias del entorno (por ejemplo, tratando de anticipar contingencias usando la imaginación y la memoria). Esta plasticidad de la inteligencia haría que especies con diferentes modos de

pensar puedan concebir del universo (incluso si es el *mismo* universo) de muchas maneras —siempre y cuando les convenga—. La segunda razón es que en el desarrollo de ciencias específicas no entra sólo la historia natural que resulta en ciertas estructuras cerebrales sino la historia social también. Las contingencias humanas, por decirlo así, han jugado un gran papel en el desarrollo de la ciencia occidental. Por ejemplo, sólo en ciertos ambientes sociales ha sido posible discutir y elaborar puntos de vista científicos que causaban duda acerca de la creencias religiosas o metafísicas de la sociedad.

¿A qué lleva todo esto? Una concepción científica del mundo no ocurre en un vacío histórico, sino es hecha posible por el entrelace de ciertas historias naturales y sociales. Si nos concentramos en el aspecto natural, vemos inmediatamente que nuestros modos de pensar se basan en estructuras nerviosas que resultan de cierta historia en la cual el azar y el oportunismo han jugado gran papel. Por muy efectiva que sea la aplicación al mundo de esos modos de pensar, deberíamos ver también que la selección natural hubiera podido crear otras estructuras nerviosas (o algo que tomase su lugar) no menos efectivas. Es decir, cualquiera que fuese la «mejor» forma de representar el mundo, la naturaleza hubiera podido crear otras formas muy distintas pero igualmente efectivas. En tal caso vemos que esa «mejor» forma de pensar no es la única forma en que el mundo se puede representar a tal nivel de éxito. Por consiguiente sería arbitrario concluir que es *la* representación verdadera del universo (o de la realidad).

Si la verdad verdad resulta ser relativa a ciertos modos de pensar históricamente dados, tenemos dos opciones. La primera es declarar que la verdad no existe. La segunda es explorar el sentido en que aún se puede llamar verdad. La primera opción no es muy sensata porque hay una distinción importante entre ese punto de vista tan convincente que lo considerábamos la representación de la realidad y otros que no tienen éxito comparable (ni para nosotros ni para ninguna otra especie). Quizá en última instancia decidamos no llamarla verdad, pero vale la pena explorar la segunda opción, aunque debe estar claro que ya no podemos estar usando la palabra «verdad» en su sentido absolutista.

Antes de llevar a cabo esta tarea cabe recalcar que el presente relativismo evolutivo no se desvanece ante las objeciones filosóficas tradicionales. La objeción principal de Platón, es decir que el relativismo es incoherente porque implica que todos los puntos de vista son igualmente válidos, simplemente es irrelevante. El relativismo evolutivo no implica semejante cosa. Otra objeción famosa, que se da en los ámbitos de la física, es que si la realidad es relativa a un punto de vista (o al observador), entonces deberíamos concluir que el universo no nació sino hasta que hubo seres que lo pudieran observar. Tal conclusión es absurda, por supuesto, pero no es una conclusión que se puede sacar del relativismo evolutivo. Lo que queremos decir es que la realidad es relativa a un marco de referencia histórico-biológico y que puede haber varios de tales

marcos que permitirían tanto éxito como el «mejor» que se nos pueda ocurrir. Es decir, tales marcos no necesitan ser concretos, es suficiente que sean potenciales. Nada hay de raro en esta explicación. Por ejemplo, en la teoría especial de la relatividad, la masa y la longitud de los objetos es relativa a un marco de referencia, así como lo es el tiempo, pero no por ello podemos concluir que de no haber algún observador capaz de medir tales magnitudes los objetos no tendrían ni masa ni longitud y no existiría el tiempo. También podemos descartar la objeción predilecta de los filósofos: que si creemos en el relativismo entonces nos comprometemos a que existe por lo menos una oración que es absolutamente cierta. Es decir, que incluso los relativistas tendríamos que ser absolutistas en el meta-nivel. Pero la única razón para pensar semejante cosa es que si no nos comprometemos a la verdad absoluta del relativismo nuestra propuesta carece de seriedad (¿por qué dice usted eso si no cree que es realmente cierto?). Al examinar este argumento, sin embargo, nos damos cuenta de su carácter falaz: cuando se pone en duda la verdad absoluta, el filósofo tradicional exige no tomar en serio ninguna alternativa a menos que sea ofrecida como ¡verdad absoluta! (o por lo menos candidata a tal).

Aunque el argumento contra el absolutismo puede limitarse a un *reductio ad absurdum*, avanzamos más la causa del entendimiento si tratamos de explicar en qué sentido aceptamos las consideraciones científicas (especialmente las de la biología evolutiva) que nos llevan en última instancia al relativismo. Por supuesto que podríamos aceptar tales consideraciones exclusivamente como premisas en común con el absolutista, con el propósito de derivar una conclusión absurda para él, pero eso limitaría el relativismo a jugar siempre un papel negativo.

Cuando una teoría científica nos da una manera muy exitosa de interaccionar con el mundo empezamos a ver el mundo a través de ella. En cierto momento esa teoría se convierte en nuestra manera científica de *pensar* acerca del mundo. Nos dice de qué elementos se compone el mundo, qué relaciones existen entre esos elementos, y por consiguiente esboza qué problemas afrontamos y cuáles tipos de soluciones pueden tener esos problemas (al estilo de un paradigma de Kuhn). Cuando ello sucede nos parece muy difícil, quizá inconcebible, que el mundo pueda ser de otra forma. Es en tal ocasión que hablamos de verdad —¡el mundo *tiene* que ser *así*!—.

Una teoría que ha llegado a este nivel de éxito tiene para los científicos la misma fuerza intuitiva que nuestras percepciones más exitosas tienen en nuestra vida cotidiana. Para salir de la habitación abro la puerta, no trato de atravesar la pared. Me como la manzana pero no el pasto. En cuanto se puede decir que esa teoría o esas percepciones nos dan una «representación» del mundo nos parece que esa representación es *única*, que es *la* representación del mundo. Esta eliminación de alternativas nos permite concentrar nuestra mente y nuestro comportamiento en una determinada «Gestalt», lo que a menudo nos permite una mayor facili-

dad de conducta con respecto al entorno, y es por consiguiente una inclinación natural.

Pero cuando esta inclinación natural se apodera también de nuestras investigaciones filosóficas ponemos las cosas al revés: decidimos que la teoría o las percepciones son exitosas porque son correctas (es decir, *verdaderas*) y no, como deberíamos, que las creemos correctas porque son exitosas. A un murciélago inteligente que nunca hubiera visto un pájaro le sería natural pensar que su modo de volar es *el* modo de volar. Y quizá le sería también natural concluir que su modo de pensar es *el* modo de pensar, y que la cosecha de su pensamiento con respecto al mundo, su representación del mundo, es *la* representación del mundo.

Aquí tenemos una explicación natural de la fuerza de nuestra aspiración a demostrar que nuestras ideas corresponden al mundo: ¿cómo puede una idea representar el mundo correctamente sino a través de una correspondencia con él? El «correctamente» entra en la partida cuando se supone que la representación es única. Esta conyunción de nociones filosóficas, tan inocente en apariencia, parece captar lo que queremos decir por «verdad». Pero para llegar a este punto nos olvidamos de muchas cosas. Nos olvidamos, por ejemplo, de que sólo en un sentido metafórico se puede decir que la ciencia representa el mundo. Una teoría nos da mucho más que una descripción del mundo. Entre otras cosas, nos da una manera de relacionarnos con el mundo (como mínimo: una manera de facilitar hacerle preguntas al mundo). La descripción gana en certidumbre cuando la interacción con el mundo crece en sofisticación y éxito. Este apunte simplemente extiende a la ciencia algo que ya sabemos acerca de nuestras sensaciones en la vida cotidiana. Como nos dijo Descartes hace mucho tiempo, nuestra dolorosa sensación de hambre no tiene por qué parecerse en nada al hambre, lo que importa es que nos haga caer en mente que necesitamos comer. Una piedrita pulida puede representar el sol perfectamente en ciertos contextos, y el recuerdo de un amor mal correspondido puede representarme lo que mi vida profesional me significa (aunque en nada se parezca a ella). El valor de una representación depende a menudo del contexto práctico en que opera —y la ciencia no es diferente en este respecto—.

Como vemos, aunque la correspondencia con el mundo nos puede parecer incluso intuitiva, un entendimiento más amplio de la ciencia nos lleva a resistirla. Y un análisis de las condiciones histórico-biológicas de la ciencia nos hace ver que hemos puesto las cosas al revés. Tan pronto como nos damos cuenta de que la ciencia es una manera de interaccionarnos con ciertos aspectos del mundo, la idea de correspondencia se desvanece. Es posible por ejemplo —aun si existe tal cosa como «el» mundo de los realistas metafísicos— que una teoría tenga éxito porque nos permite rozarnos con el mundo de una forma fructífera, así como una llave se roza con la cerradura de forma que ambas se complementan y la puerta ahora se puede abrir.

Todo lo que se puede decir sensatamente usando la noción de verdad como correspondencia se explica de acuerdo con esta teoría relativa de la verdad. Por ejemplo, a menudo aceptamos una teoría no porque ya haya tenido éxito sino porque vemos en ella una promesa muy grande, o porque nuestra intuición nos dice que esta teoría nos va a dar la manera más aceptable de pensar acerca del mundo —si sólo nos tomamos el trabajo de desarrollarla—. Es así que la gran mayoría de teorías nuevas empiezan a capturar adherentes, de lo contrario todas las ideas originales se quedarían para siempre en el tintero. Pero sólo cuando se reconozca el éxito de la teoría se extenderá por la comunidad científica la confianza prácticamente completa acerca de la teoría (siempre habrá algunos escépticos). Es sólo entonces que se tendrá confianza en la «verdad» de la teoría. La correlación entre éxito y «verdad» se puede por consiguiente extender por todo tipo de contextos epistemológicos y, con ella, la confusión acerca de cuál es la causa de cuál.

Pero también se puede explicar lo que permanece paradójico dentro de la noción de la verdad como correspondencia, a saber, la constancia científica de que la verdad de hoy, como la de ayer, puede ser reemplazada dentro de cincuenta o menos años. La misma certeza que se siente hoy se sintió ayer y se sentirá mañana. Pero las teorías no son las mismas. Para la filosofía moderna esto significa que los científicos son unos bobos en cuestiones epistemológicas porque se engatuzan con cualquier cosa. Y para encimar son también o cínicos o irracionales cuando confiesan que a pesar de su certeza acerca de la verdad de sus teorías presentes, la ciencia del futuro puede demostrar que lo de hoy es poco más que una ilusión. Pero si vemos el asunto desde el punto de vista biológico-histórico, nos damos cuenta de que por muy buena que sea la interacción con el mundo que en un momento determinado nos ofrece una teoría, esa interacción, que depende al fin y al cabo de los seres humanos, nunca puede ser completa. O cambia el mundo por su propia cuenta, como lo ha hecho; o cambia a raíz de nuestra interacción con él, como también ha sucedido; o cambian nuestras teorías a medida que esa interacción nos obliga a refinarlas o a reemplazarlas, lo cual por consiguiente cambia nuestra relación con el mundo. En todo caso, lo que en un momento dado parece imposible de superar sustancialmente, en un nuevo entorno (o bien físico, o bien científico, o ambos) ya no sirve como pauta de interacción o de conducta y una nueva forma de ver el mundo se hace imperativa. Siempre y cuando el éxito sea la causa de nuestras adscripciones de «correspondencia», y por consiguiente de «verdad», esta notoria actitud científica se explica fácilmente.

Al contrario de lo que sucede en algunos esquemas pragmáticos, el proceso dinámico descrito aquí no nos asegura una meta (ni algo así como un límite hacia el que tiende a converger nuestra ciencia). Una analogía más eficaz sería la de un horizonte que recede o, mejor aún, varios horizontes que receden, pues distintas historias naturales o sociales pueden determinar distintos modos de interacción.

¿Cómo es el mundo entonces? Tal y como nos dice la ciencia, por supuesto —la ciencia exitosa, en todo caso—, tal y como el carretero científico se siente obligado a creer que el mundo es. Pero esa representación del mundo, por inevitable que parezca en su época, es *relativa* a su tiempo y circunstancias, así como a ciertos marcos de referencia biológicos. La verdad verdad, entonces, no es verdad universal: es verdad relativa.

Esta teoría de la verdad relativa se puede profundizar más, pero el intento del ensayo no lo permite. Mencionaré, pero sólo muy de paso, que otras teorías de la verdad no ofrecen mucho a la disputa que nos ocupa como tema principal. Si valiese la pena, la teoría de la verdad como coherencia, por ejemplo, podría fácilmente ser explicada también por esta teoría evolutiva de la verdad relativa. A saber, una oración acerca del mundo es cierta siempre y cuando sea consistente con una teoría global que tenga el tipo de éxito que he descrito. Además, sería muy difícil obtener una tesis universalista de una teoría de la verdad como coherencia (y, aparte, tal teoría tiene unos problemas muy graves que pasaré por alto).

LA VERDAD RELATIVA EN LA CULTURA

Dada esta teoría de la verdad relativa, podemos ver la cuestión del relativismo cultural desde una perspectiva más amplia y más fructífera. Lo primero que queda en claro, por supuesto, es que la presunta diferencia básica entre la ciencia y la cultura no se justifica: si el absolutismo (o el universalismo) es requisito para hablar de verdad, no hay verdad en la ciencia (y probablemente tampoco en la cultura). Pero si aceptamos una posición sensata con respecto al asunto nos permitimos hablar de verdad, aunque de verdad relativa. Ésta es una posición que congenia sobremanera con aquellas intuiciones que nos dicen de la cultura, primero, que deambula por el camino de lo relativo y, segundo, que tiene verdades importantes que aportar.

Es preciso ahora matizar estas ideas un poco. Las funciones del arte, para empezar con un ejemplo, son mucho más variadas que las de la ciencia. El arte trata de hacernos entender nuestros estados anímicos o las relaciones de nuestro mundo social, así como también puede crear en nosotros nuevos estados o nuevas relaciones, y lo hace todo de modos a veces muy indirectos que explotan nuestras capacidades emocionales e intelectuales. Pero lo mismo que la ciencia, distintas obras de arte pueden cumplir con sus variadas funciones con varios grados de efectividad (dado el momento histórico). Es decir, tienen éxito aquellas que capturan nuestra imaginación estética y nos dan una forma eficaz de percibir, de pensar y de sentir acerca de nuestra relación con el mundo, con nuestro ambiente social, o con nosotros mismos —o simplemente una nueva forma de percibir, pensar, o sentir—.

Mientras más eficaz sea la obra (o tipo de obra, como sucede digamos en el caso del realismo o del impresionismo en la pintura), más difícil nos parece ignorar lo que esa obra nos revela acerca de nosotros o del mundo. Esa revelación nos puede entonces llegar a parecer cierta, verdad, una verdad incluso muy profunda en ciertos casos. Y ahora llegamos a un punto muy importante en este trabajo: esa verdad que nos revela el arte, ese modo de pensar que captura nuestra imaginación y nos parece tan acertado, es a menudo el de nuestro propio entorno social o cultural. O esa cuerda que hace responder en nuestro ser estético opera precisamente porque *en el contexto de nuestro entorno social o cultural tiene sentido*. Claramente entonces la verdad artística será verdad con respecto a un entorno cultural específico; pero no por ello es menos verdad, pues las consideraciones que nos hacen ahora reconocerla como verdad son del mismo tipo que las consideraciones relevantes en el caso de la ciencia.

Lo que acabamos de decir del arte se puede decir también de muchas de nuestras otras actividades culturales. Esto no significa que todo arte y toda actividad cultural nos revele algo, ni que todo arte sea eficaz o significativo. Y ciertamente es posible que cometamos errores en nuestros juicios acerca de casos específicos, así como los cometemos en la ciencia. Lo que sí quiere decir esto es que cuando el arte (u otra actividad cultural) es eficaz y significativo *y* nos revela algo, entonces sentimos la inclinación de hablar de verdad —la inclinación que ya conocemos en el caso de la ciencia—. ¿Y por qué no? Es un caso más de verdad relativa.

Ahora bien, nuestros entornos culturales no están «completos» ni pueden ser completamente cerrados; por consiguiente, nuestras formas artísticas y otras actividades culturales van a exhibir el mismo tipo de fluidez que la ciencia, en muchos casos en mayor grado aún que la ciencia. El arte y la cultura van a cambiar entonces a medida que buscan sus propios horizontes que receden, así como la ciencia.

La presión para el cambio viene en parte de un aspecto muy importante de la naturaleza tanto del arte en particular, como de la cultura en general: el de enriquecer nuestras vidas emotivas e intelectuales. El arte nos lleva a menudo más allá de lo cotidiano o nos descubre un cariz de lo cotidiano que no habíamos notado antes. El arte se sirve entonces de nuevas experiencias o de nuevos contextos de evaluación de nuestras experiencias. Por consiguiente, el arte y las actividades culturales de otras sociedades (pasadas y presentes) pueden constituirse en fuentes de inspiración, de crítica, o incluso de afirmación.

Queda establecido que la insistencia en el universalismo, o absolutismo, en la cultura es un error no menos grave, y quizá mayor, que la insistencia en el absolutismo en la ciencia. Entender la experiencia humana conlleva, al menos en parte, entender la posible variedad de comportamiento humano en una variedad de entornos físicos y sociales, muchos de los cuales llegan a existir en toda su complejidad sólo porque no se cerraron ciertas avenidas históricas de desarrollo, y algunos otros

deben su existencia a la inspirada imaginación humana. Tales funciones del arte, de la cultura, se truncarían seriamente si nos privamos del aporte de otras perspectivas.

Por supuesto que vale la pena buscar lo que tenemos en común, así como descubrir nuestras diferencias. Ambas cosas son parte de nuestra situación humana, y por consiguiente objetos dignos de nuestra curiosidad. Pero lo que tenemos en común puede expresarse de muchas maneras, y aunque se expresara de una sola manera no deberíamos hablar de verdades absolutas. Así como en la ciencia, a lo sumo habríamos obtenido una verdad relativa.

Al llegar al final de este trabajo, debería advertir una vez más que el relativismo no implica que todas las formas culturales valen lo mismo. Algunas serán más eficaces que otras en cumplir con sus funciones. Algún arte nos abre nuevos horizontes, otro sólo repite trivialidades de manera pueril. Pero siempre existe la posibilidad de que formas culturales alternativas puedan ser tan eficaces como las mejores que se nos ocurran en un momento dado, de que lo que contribuyan no sea menos valioso, menos digno de llamarse verdad. Verdad relativa.

BIBLIOGRAFÍA

Mosterín, J. (1993), *La Filosofía de la Cultura*, Alianza, Madrid.
Munévar, G. (1981), *Radical Knowledge*, Hackett, Indianapolis.

NORMAS ÉTICAS EN LA RELACIÓN ENTRE CULTURAS

Juan Carlos Scannone

I. INTRODUCCIÓN

El título del presente artículo habla de *culturas* en plural, comprendiendo a éstas —en la línea de la antropología cultural—, ante todo como los «estilos de vida» («ways of life»: Eliot, 1948) de los distintos pueblos, etnias o grupos sociales particulares. Sin embargo, la semántica de la palabra «cultura», usada tanto en singular como en plural, implica también lo *humanum* que especifica *universalmente* al hombre y lo diferencia de lo que no es humano; aún más, indica lo que en el hombre es característico de su humanidad en cuanto tal, según lo juzga la antropología filosófica.

Por lo tanto, para considerar las normas éticas entre culturas no sólo se deberán tener en cuenta las relaciones que se dan entre las mismas sino también la tensión que en dicha interrelación se da entre lo universal humano (*la* cultura en *las* culturas) y las particularidades culturales.

De hecho, la cuestión se hace todavía más compleja si las normas éticas se consideran en su incidencia *histórica*, porque de hecho en la historia tanto lo universal como lo particular frecuentemente se ideologizan, siendo usados como máscaras e instrumentos de *poder*.

En la actual realidad histórica el tema que nos ocupa cobra especial peso y urgencia. Pues la crisis de la *modernidad* y los planteos *postmodernos* cuestionan e intentan superar un determinado modelo de universalidad cultural, a veces provocan la amenaza de una anticultura de violencia (por imposición de una determinada cultura y/o por fragmentación cultural), y plantean nuevos desafíos a las identidades culturales por la imposición de una civilización universal, como también a la universalidad humana por la reivindicación fundamentalista de dichas identidades particulares: ¿qué principios éticos norman tales tensiones, encuentros y conflictos culturales?

En un primer paso consideraré en general la relación entre cultura y ética (II); luego abordaré la interrelación entre culturas y los principios éticos que la norman (III); finalmente estudiaré su concreción en la problemática actual de la modernización de las culturas, especialmente del Tercer Mundo, dentro del marco de una ética planetaria (IV).

II. CULTURA Y ÉTICA

Cuando se define la cultura como el «estilo de vida» de un pueblo o grupo humano se hace referencia a un *modo humano* de habitar el mundo, de convivir con los otros y de ser sí mismo. Porque se trata de un modo *humano* tiene que ver con la libertad y la dignidad humanas y, por lo tanto, con la ética; porque se trata de un *modo* humano, se trata de formas o figuras de vida y, en ese sentido, de instituciones, estructuras o reglas que con*forman* dichas vida digna y convivencia ética. No tomo aquí la palabra «institución» (sólo) en su sentido sociológico, sino ante todo en su comprensión más general, de índole filosófica, según la entiende, por ejemplo, Ludwig Wittgenstein —en sus *Philosophische Untersuchungen*—, al decir: «Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son costumbres (usos, instituciones)» (1969, 381; cf. Scannone, 1993b). La cultura es la totalidad abierta de dichas formas de vida humana (propias de la humanidad en su conjunto; o de un pueblo o de un grupo social), entrelazadas en su diversidad.

No sólo por tratarse de lo humano y humanizador en cuanto tal, sino también por concretarse en reglas e instituciones, la cultura tiene una íntima relación con la ética. Pues dichas formas, estructurantes de la vida y la convivencia humanas, son al mismo tiempo configuraciones del *sentido* (humano) de la vida, conformaciones del *ethos*, es decir, del núcleo de valores y actitudes vividos y ejercitados por el grupo, y, finalmente, figuras de *orden* y ordenamiento (institucionales y simbólicos) de vida y convivencia (cf. Hünermann, 1989, 36 ss.; 1992, 112 ss.): pues a este orden le corresponde un *bien* de orden, que lo hace humano o inhumano, justo o injusto.

Se puede decir que dichas tres características de las formas culturales, a saber, ser configuraciones de sentido, de *ethos* y de orden, hacen que a ellas correspondan, respectivamente, un *verum*, un *bonum* y un cierto *pulchrum* que les es propio; pero aun en los casos del *verum* y del *pulchrum*, éstos se intercompenetran con el *bonum* humano y, por consiguiente, con la normatividad ética. Pues se trata de sentido y de orden *humanos* para, como diría Aristóteles, «vivir bien» una vida y convivencia dignas. Es decir, se trata de figuras e instituciones de la *praxis* (objeto de la reflexión ética).

Las implicaciones éticas de la cultura tienen un triple fundamento, relacionado siempre con la libertad: por un lado, los valores y formas

culturales son *fruto* de la libertad de hombres que los asumieron y/o crearon, y los viven y conviven, aceptándolos, transformándolos o soportándolos; por otro, son *expresión, objetivación y concreción* de esa misma libertad y le dan a ésta tanto inspiración espiritual como cuerpo institucional; finalmente, la *condicionan, predisponen, orientan y encauzan* para obrar según determinadas reglas de acción ya instituidas socialmente.

Por ello tales estructuraciones valorativas, reglas, formas e instituciones —y no sólo la libertad misma (el «alma bella», la «buena voluntad» y sus contrarios)— pueden ser juzgados moralmente. El criterio de ese juicio está dado por la *humanidad y dignidad* del hombre, de todo el hombre y de todos los hombres. En el caso de la libertad, se juzgan sus actos, actuación y actitudes; en el caso de las figuras culturales, se juzga su aptitud para *posibilitar efectivamente* (es decir, condicionar, permitir, disponer, orientar, favorecer, dificultar, impedir, etc.) dichos actos éticos de las libertades personales (Hubig, 1982).

Si deseamos usar la conceptualización lingüística (cf. Scannone, 1990b, 148 ss.), podríamos decir que la *semántica* de lo humano fue y es *pragmáticamente* (es decir, ético-históricamente) puesta en juego por un determinado pueblo o grupo histórico, de modo que —en una especie de *sintaxis*— éste la estructura y configura según un determinado orden humano, el cual implica un determinado *ethos* (pues es fruto de una praxis ético-histórica libre) y un sentido (en cuanto especificación de la semántica humana arriba mencionada).

III. PRINCIPIOS NORMATIVOS DE LA RELACIÓN ENTRE CULTURAS

De acuerdo con lo dicho, los principios generales que han de normar éticamente la interrelación entre culturas tienen que dar cuenta de las siguientes relaciones: entre los tres momentos arriba mencionados: de *sentido (o verdad)*, de *ethos (o de bien)* y de *orden* (relacionado con el *pulchrum*) (1); entre lo *universal* y lo *particular* (2); entre lo humanamente *necesario y permanente* y la *novedad histórica gratuita* (3); entre las distintas culturas mismas en su *mutuo encuentro* humano e histórico (diálogo, confrontación, conflicto) (4).

1. *Relación del* bonum *ético con la verdad y el orden humanos*

Antes de considerar directamente la relación ética entre culturas (4) y entre *la* cultura y la*s* culturas —en cuanto esta segunda relación incide decisivamente en la primera— (2), enfocadas ambas en su procesualidad histórica (3), conviene estudiar la relación del bien ético con los otros dos momentos de la cultura: la verdad y el orden (1), pues la comprensión de las otras tres relaciones depende de cómo entendamos dicho bien.

En su planteamiento acerca de los principios éticos que norman las culturas (y que extiendo a su relacionamiento recíproco), Luis Villoro

(1990, 10 s.) habla del «principio de sentido». Pues es propio de la cultura proporcionar *sentido, fines y valores* tanto a la comunidad como a los individuos que la forman. La explicación dada por Villoro hace ver la íntima conexión entre el sentido y el bien (fin, valor), pues se trata del sentido *de la vida y la praxis humanas*. Tal principio norma no sólo cada cultura hacia adentro, sino también su encuentro con otras, pues también entonces se da una relación entre hombres y comunidades humanas. En esa interrelación se pone en juego lo humano y su sentido, por obra de la libertad, y se crean nuevos ordenamientos que estructuran interculturalmente *—legítimamente o no*, de acuerdo con la dignidad del hombre— el sentido de lo humano e interhumano.

Pero el «principio de sentido» no cumplirá su función normativa si éste no responde a la *realidad*, tanto a la realidad (esencial y, por lo tanto, universal) del hombre como hombre, cuanto a la realidad (histórica) de los distintos hombres y comunidades culturales de hombres. Por lo tanto, además de ser coherente consigo mismo, el sentido ha de serlo también con tales realidades, es decir, ser *verdadero* y verdaderamente *humano*. Pero como se trata de realidad y verdad humanas, éstas implican el bien real del hombre, de todo el hombre y de cada hombre, bien que le es debido incondicionadamente; pues implica su valor y dignidad de fin en sí y la orientación a su autorrealización humana integral.

Aún más, no se trata solamente del sentido global de la existencia y/o del sentido último de la misma (como se dan en las formas culturales que denominamos universales: arte, filosofía, religión), sino también de los distintos sentidos correspondientes a los diferentes ámbitos regionales en cuanto son humanos (ciencia, técnica, derecho, comunicaciones sociales, economía, política, etc.). Cada uno de esos espacios humanos de vida y convivencia se refiere a un «algo» que tiene su propio sentido y verdad y, por lo tanto, su valor, fin y bien específicos, que han de ser respetados como parte del bien integral del hombre. También aquí se trata no sólo de la interioridad de cada cultura, sino asimismo de la relación entre culturas dentro de cada uno de esos ámbitos arriba señalados: religión, filosofía, arte, política, derecho, comunicaciones sociales, ciencia, técnica, economía, etc. Su sentido y valor humanos y, por lo tanto, éticos, norman tanto las relaciones *intra* como las *inter*culturales.

Villoro habla también del «principio de eficacia» (1990, 11), que —según mi apreciación— también tiene que ver con el *verum* cultural, en cuanto la eficacia exige adecuación a la realidad. De ahí que las culturas y sus interrelaciones puedan ser juzgadas éticamente no sólo según los fines que persiguen, y la índole de los medios que usan, sino también según la real eficacia de los mismos. Pero debe tratarse de *eficacia humana*. Ésta, para ser *eficaz*, ha de referirse con verdad a la realidad y, a su vez, debe ser efectivamente capaz de transformarla en orden a los fines que pretende; pero para ser eficacia *humana* debe tener siempre en cuenta la integralidad del hombre y no solamente un aspecto, por ejemplo, cuantitativo, de su vida o de un ámbito de ésta.

Por consiguiente, el *ordenamiento* estructural de la cultura en general y de cada uno de sus ámbitos (económico, político, jurídico, artístico, etc.) tiene que tener en cuenta la racionalidad calculadora y estratégica medio-fin, pero también trascenderla y excederla, en cuanto el sentido, el bien y el orden humanos integrales han de estar siempre simbolizados y como anticipados en cada ordenamiento de los medios. O, dicho de otra manera, estos últimos deben estar siempre orientados y activamente abiertos a lo humano integral, que los excede, pero que se trasparenta en los medios con una especie de sobreabundancia simbólica y estética.

Por tanto la razón poiética tiene que unir ambos momentos propios suyos, el de la eficacia técnica y el de la gratuidad simbólica (*pulchrum*), para corresponder a la razón teórica del *verum* (que no sólo es calculadora sino también contemplativa) y a la razón práctica del *bonum* (no sólo útil, sino también honesto), si esos tres momentos de la razón (que lo son también de lo real y de la cultura) han de ser integralmente *humanos*.

Esa interrelación de los tres momentos, propia de la razón humana —verdadera, recta y acertada— y, por lo tanto, el inter-juego de los trascendentales —propiedades de lo real en cuanto tal—, deben darse en toda correcta interrelación ética entre las culturas. Pues, como dijimos, la cultura implica configuraciones humanas de sentido, de *ethos* y de orden.

2. *Cultura universal y culturas particulares*

a. Universalidad situada

El sentido, la verdad, el bien y la belleza humanos son de suyo universales porque lo humano en cuanto tal es universal. Por lo tanto, es totalmente legítimo hablar —según lo hice más arriba— de *la* cultura en las culturas. Lo humano universal es entonces tanto en lo intra como en lo intercultural, *norma* del sentido, el bien y el orden culturales, dando así base al principio ético de *universalidad*. Pero ésta debe ser rectamente comprendida.

Pues la identidad y universalidad de lo humano como tal vive *en* las culturas particulares, pero no *de* o *sobre* ellas. Su universalidad no es abstracta ni formal, ni prescinde adecuadamente de las diferencias concretas y de los contenidos materiales, como si cada cultura peculiar fuera un mero *caso* al que deba aplicarse unívocamente una esencia ideal abstracta y ahistórica, o un imperativo categórico puramente formal.

Pero tampoco se trata de una universalidad dialéctica que *sobreasume* (*aufhebt*) en sí (lógica y/o históricamente) todas las diferencias culturales anteriores. Así es como, para Hegel, en la universalidad concreta europea (aún más, prusiana) de su tiempo se realizaba la universalidad humana y, por ende, cultural. La norma de lo humano, ético y cultural sería así etnocéntrica, comprendida a partir del centro dialéctico (lógico e histórico) que sintetizaría lo válido y vigente de las diferentes

culturas en una cultura histórica concretamente universal. Sin embargo, aunque se rechace tal concepción de la universalidad y, por consiguiente, de la norma ética, sin embargo debe aceptarse con Hegel que la universalidad se da *en* las particularidades concretas, la identidad, *en* las diferencias culturales y la esencia de lo humano, *en* la experiencia humana histórica.

Según mi opinión, no se trata de una universalidad abstracta o dialéctica, sino de una universalidad *situada*, a saber, concreta, diferente e histórica, pero que no pretende sobreasumir en sí (lo humanamente válido de) las otras particularidades, diferencias culturales e historias. En otras palabras, no hablo de equivocidad o de relativismo historicista, pero tampoco de la univocidad de un absoluto ahistórico o de un absoluto dialéctico en la historia (expresado en una proposición especulativa), sino de una universalidad *analógica*, histórica y situada (cf. Scannone, 1990b). El universal humano se da, puede y debe darse en las diferentes culturas *totum sed non totaliter*, es decir, sin adecuarse totalmente con ninguna de ellas, pero concretándose en cada una de modo diverso. Sin embargo, exige su integralidad analógica (*totum*) y su comunicación con otros modos de vivir y convivir lo humano.

Cada cultura abarca la totalidad de lo humano, pero desde una perspectiva que nunca es total y, por ello, necesita de las otras. Pero la mutua fecundación y enriquecimiento intercultural de perspectivas no se logran por mera suma ni por totalización dialéctica, sino que, para que se den *éticamente*, según la dignidad del hombre, han de darse por comunicación entre culturas.

Toda mediación implica negación. Mas, de acuerdo con lo dicho, la mediación *ético*-histórica de los valores culturales no se da por la mera negación particular del universal considerado como un todo ideal, ni por la negación dialéctica de la negación mediante luchas y conflictos históricos, sino por una negación alterativa, es decir, por alteridad ético-histórica (pues una cultura *no* es la otra; pero, en cuanto humana, es digna de respeto en su alteridad cultural). Se trata del momento de negación propio no de la mediación silogística o dialéctica sino de la mediación dia*lógica*. En la pragmática y praxis históricas se trata del *diálogo* intercultural, el cual corresponde, en el dominio de la sintaxis lingüística, a la mediación *analógica* de lo universal humano. Sólo así la semántica humana universal se particulariza —en el plano de la lógica (analéctica) [1]— sin abstraer adecuadamente de las diferencias materiales y —en el ámbito de la historia—, respetando *éticamente* las diferencias culturales, es decir, la alteridad ético-histórica de cada cultura.

1. En contraposición con la dialéctica hegeliana y en relación con ella, tanto Enrique Dussel como yo hablamos de «analéctica», tomando la expresión de Bernhard Lakebrink; cf. bibliografía sobre analogía y analéctica en Scannone (1990b, 246; 1993a, 233).

Por consiguiente, la norma ética que rige la relación entre culturas, sin dejar de ser analógicamente universal, es histórica; pero lo histórico no es sólo una aplicación concreta de lo abstracto, sino —como lo diré más abajo— también el fruto nuevo de un encuentro ético de libertades personales y comunitarias.

b. Autenticidad y alteridad ética

Como la cultura implica formas y configuraciones (de sentido, *ethos* y orden), éstas son necesariamente *expresión* del núcleo ético-mítico (Ricoeur, 1955, 294 ss.) de la misma, es decir, de su núcleo de sentido y valores, encarnados en símbolos. Pues bien, tal expresión ha de ser *auténtica*. De ahí que el respeto de la autenticidad cultural sea una norma ética del encuentro entre culturas. Éste es éticamente criticable si causa alienación cultural, *v.g.* mediante un trasplante alienante de elementos exógenos que violente la identidad propia de una determinada cultura.

Con todo, identidad y autenticidad no exigen mantener a ultranza las peculiaridades o la fidelidad ciega a una tradición anquilosada; ni tampoco que una cultura se encierre en sí misma para preservarse de influjos extraños. Pero exigen que no se impida —por ejemplo, a través de la imposición de una cultura dominante— la libre manifestación y configuración *genuina y desde dentro*, del propio núcleo de sentido y *ethos*, que es lo más profundo y permanente de cada cultura. Dicho de otra manera, se trata de que la semántica cultural (sentido de la vida y de la convivencia) y el *ethos* (corazón valorativo y libre de la pragmática cultural) puedan expresarse en una sintaxis cultural propia, así como que ésta los encarne y configure en formas (expresivas) de sentido, *ethos* y orden que auténticamente les correspondan.

Sin embargo, hay que entender correctamente lo que significa el *autós* de una verdadera autenticidad. Pues en la interrelación entre culturas pasa algo semejante a lo que sucede entre las personas. Frecuentemente uno es más sí mismo (*autós*, *self*) como respuesta responsable ante el llamado ético de otro, con tal de que se trate de una solicitación y no de una imposición violenta. Aún más, sin los otros y sus aportaciones culturales no podríamos llegar a ser plenamente nosotros mismos, ni plenamente humanos. Tal dialógica también se da entre comunidades culturales, en la línea de lo dicho más arriba acerca de la lógica analéctica. Sólo así, entendiendo la auténtica autenticidad desde la relación de alteridad ética entre culturas, el principio del respeto de la autenticidad cultural (Villoro, 1990, 7 ss.) puede conjugarse con el de la universalidad humana situada.

De esa conjugación pueden deducirse dos corolarios éticos: *a*) en primer lugar, que cada cultura ha de ser comprendida, juzgada y valorada desde su propia autenticidad, aunque ésta no será realmente tal en cuanto no encarne analógica e históricamente lo humano universal; *b*) en segundo lugar, que aunque cada cultura deba ser respetada en su autenticidad, sin embargo no se da una equivalencia absoluta entre todas

las culturas —en una especie de relativismo ético cultural—, pues no sólo una cultura puede ser más auténtica que otra, sino que también puede, sin perder su autenticidad, encarnar más o menos lo universalmente humano o, por el contrario, vivir y expresar elementos antihumanos que son éticamente criticables y piden purificación. Pero ésta debe darse sin desmedro, sino con enriquecimiento, de la verdadera autenticidad humana integral. Los aportes culturales de una cultura a otra, tanto los positivos como los críticos, deben ser asimilados desde dentro por la propia identidad, transformándola —aun profundamente—, pero sin violentarla; todavía más, humanizándola y, por ello, haciéndola más auténtica y más auténticamente humana.

3. *Necesidad ética y novedad histórico-cultural*

Lo dicho hasta ahora exige a las culturas una *historicidad auténtica* en el drama de la historia cultural, a saber, una tradición no estancada sino viva, un encuentro presente no alienante con otras y un proyecto histórico para cada una de ellas y para su interrelación, que sea respetuoso a la vez de sus identidades, de su mutua alteridad ética y de su intercomunicación solidaria para el bien común intercultural de toda la humanidad.

Lo afirmado arriba en términos de universalidad-particularidad y/o de identidad-alteridad puede ser traducido —según la misma lógica (analéctica) ya sugerida— en fórmulas que sinteticen *necesidad y gratuidad*, *permanencia y novedad* ético-históricas.

Pues la necesidad y permanencia propias de la universalidad de lo humano y, por lo tanto, de la norma ética, no contradicen la gratuidad y novedad históricas, sino que las implican, porque se trata de universalidad analógica. Ésta no sólo no niega sino que supone la alteridad (diferencia) ético-histórica.

Por lo tanto, del encuentro dramático (ético e histórico) de culturas puede surgir y de hecho surge gratuitamente *novedad* histórica. Ésta es irreductible a la adición o a la síntesis dialéctica de las culturas que se encuentran entre sí (sea en diálogo o conflicto, o en ambos a la vez), porque se está poniendo en juego la libertad, creadora de significaciones, de valores y de orden, y de nuevas configuraciones de los mismos.

Tal creación cultural es indeducible *a priori*, aunque *a posteriori* puede ser reconocida como fruto nuevo y gratuito de un encuentro intercultural. La normatividad ética pide sin embargo que se respeten la identidad y continuidad (analógicas) de cada cultura, así como las de lo humano (es decir, las del sentido del hombre, del *ethos* y del orden humanos) y, por lo mismo, tanto la autenticidad de las culturas que se encuentran entre sí como la norma ética analógicamente universal.

Novedad y gratuidad de la creatividad cultural e intercultural no contradicen esa norma, sino que evidencian su carácter profundamente humano, pues es una norma *viva*, éticamente normante *de la libertad* y del encuentro *de libertades* en cuanto tal.

Por ello hablé más arriba del *drama* de la historia, cuyo desenlace es impredecible por la razón calculadora (y, por consiguiente, implica novedad histórica) y es también libre y creativo (y, por ende, trasparenta gratuidad ética). Desde esta constatación es posible reafirmar la *trascendencia* ética del hombre (y quizás también la de Dios) en cuanto sólo ella puede dar razón cabal de dichas novedad y gratuidad sin menoscabo de la continuidad histórica y de la necesidad categórica de las normas éticas.

4. *Encuentro, comunicación, conflicto y comunión interculturales*

a. Intercomunicación ética entre culturas: encuentro

Cada cultura no es —según se dijo— un mero caso de un ideal ahistórico de humanidad; pero tampoco se va realizando por un puro proceso evolutivo ni por solas oposiciones dialécticas, sino en y por el diálogo y la comunicación entre culturas distintas. Pues lo histórico no es sólo una aplicación concreta de lo abstracto, un desarrollo de lo implícito o una sobreasunción de contradicciones en un plano superior, sino también y sobre todo el proceso vivo y creativo y el fruto nuevo de un encuentro *ético* de libertades personales y comunitarias. En ese encuentro histórico se ponen en juego *dramáticamente* (es decir, libremente y, por ello, éticamente) el bien y el mal del hombre y de los hombres, así como los de la cultura humana total, de las culturas involucradas y de sus relaciones interculturales. De ahí que dicho encuentro esté normado por el *principio de intercomunicación ética*. Ésta implica la justicia y la solidaridad entre culturas y regula los conflictos entre las mismas.

La cultura humana en general y cada cultura en particular consisten en *comunicación* de sentido e (ilocucionariamente) de *ethos*: éstos se *expresan* «sintácticamente» en *ordenamientos*, estructuras e instituciones, como *lenguaje*, entendido no sólo en cuanto hablado o escrito, sino en toda su amplitud antropológica y simbólica. Así es como para Clifford Geertz (1973) la cultura está constituida por una estructura significativa simbólica.

Por lo tanto la cultura, en cuanto implica configuraciones de sentido, de *ethos* y de orden, es esencialmente *comunicativa*. El sentido no es algo privado sino público y social, como lo reconocen los teóricos de la racionalidad comunicativa; y, aunque no identifiquemos —como ellos— la verdad con el consenso, es indudable que la verdad lo implica.

En cuanto al *ethos* cultural, no se trata de uno individual sino que es propio del *nosotros*, es decir, de la interacción comunitaria de libertades personales. Pues bien, la libertad personal misma es intrínsecamente social en cuanto sólo se realiza en las relaciones éticas y ético-históricas.

Además —como lo enfatiza Paul Ricoeur (1973) siguiendo a Hegel y haciendo una relectura posthegeliana de Kant— la libertad se media en figuras de *orden*, es decir, en instituciones, que deberían (éticamente) ser

instituciones *de la libertad (¡genitivo objetivo y subjetivo!) y, por consiguiente —dado su carácter esencialmente social—, de justicia, solidaridad y amistad social.*

Así es como las interrelaciones entre pueblos deben estar signadas por la reciprocidad de un mutuo reconocimiento intercomunitario justo y solidario, que implica no sólo el respeto de sus culturas sino también el fomento de la comunidad, comunicación y aun comunión entre ellas, dentro de una ética intercultural planetaria.

De ahí que la comunidad ético-histórica de comunicación entre culturas no se fundamente solamente en la utilidad mutua, ni siquiera en el mero respeto recíproco de la dignidad incondicionada de lo humano (de toda y cada cultura), sino también y sobre todo en la socialidad intrínseca de la libertad de hombres y comunidades, que se abren a la comunión entre esas libertades en mutua gratuidad, como plena realización humana del hombre y de las comunidades culturales.

Así entiendo la amistad social entre éstas, aplicando al orden internacional e intercultural la noción aristotélica de amistad política en cada *polis*.

b. Conflictos interculturales

Pero la exigencia ética de la «comunidad de comunicación» entre culturas no siempre es respondida humanamente: Karl-Otto Apel (1973) diría que existe una tensión dialéctica entre la comunidad ideal y la real de comunicación (según mi enfoque hablaría de una tensión «analéctica», dentro del nosotros inter-cultural ético-histórico, entre los momentos ético e histórico).

La autorrealización de una cultura, es decir, su realización humana de lo humano en su integralidad o dentro de un determinado ámbito (por ejemplo, científico, técnico, económico, político, etc.) le confiere *poder* para sí misma y frente a otras culturas. Por ello la comunicación entre culturas puede tomar la forma de *conflictos* de poder, ya sea que un grupo busque posibilidades culturales para sí luchando (justa o injustamente) contra otros; ya sea que intente negárselas o limitárselas a éstos, oprimiéndolos o marginándolos culturalmente. Tales conflictos pueden darse en un ámbito nacional pluricultural, de pluralidad de subculturas, o, asimismo, en el ámbito internacional.

Aún más, muchas veces la dominación, opresión y/o marginación culturales se producirán *ideológicamente* —como ya lo adelanté en la introducción—, en nombre de valores culturales universales o peculiares, que enmascaran intereses bastardos y ansias desmedidas de poder. En el primer caso se trata generalmente o bien de una universalidad unívoca identificada etnocéntricamente con la propia cultura tomada como *la* medida de lo humano, o bien de una pretendida cultura nacional uniforme que no respeta las diferentes etnias y subculturas; en el caso de la ideologización de lo peculiar, frecuentemente se defiende el *statu*

quo de las relaciones de poder dentro de una determinada nación, bajo el manto de la defensa de su idiosincrasia cultural. Pues no pocas veces la dominación económica o política *ad intra* o *ad extra* hace un uso subrepticio de instrumentos culturales, convirtiéndolos en ideológicos.

c. Autonomía cultural

Los conflictos mencionados tienden a negar a la otra cultura su autonomía. Pues bien, el principio de intercomunicación ética (justicia y solidaridad) implica el *principio de autonomía* (Villoro, 1990, 6 s.), porque se trata de comunicación, justicia y solidaridad *entre libertades*.

Por lo tanto, cada comunidad cultural ha de ser autónoma en la elección de sus metas, valores, preferencias, medios, formas de expresión, etc., aunque esté ob*ligada* por lo humano universal situado, a saber, por el respeto de la dignidad propia, de cada uno de sus integrantes —sean personas o grupos subculturales— y de las otras comunidades culturales; pero esa obligación no le quita autonomía sino que la supone. Por lo tanto, de suyo tiene, y debe tener la capacidad de *autodeterminarse y autorrealizarse* sin coacción ni violencia ajenas. La dominación y opresión culturales —hacia adentro o hacia afuera de un determinado pueblo o nación— han de ser éticamente rechazadas e históricamente superadas. Pero tal derecho cultural a la propia autonomía incluye el deber de respetar la de las otras culturas en sus valores, su lengua, sus instituciones, su *ethos* cultural, etc.

Claro está que —en la línea de lo dicho hasta ahora— el principio de autonomía no contradice la asunción y asimilación de valores, expresiones o productos culturales de otras culturas. Pero supone la posibilidad de su crítica, elección o selección, es decir, de un *discernimiento cultural* autónomo.

Ese discernimiento tendrá en cuenta no sólo la identidad cultural propia (según el principio de autenticidad) y lo humano universal aunque analógico (de acuerdo con el de universalidad situada), sino también —dentro de la comunidad ética de comunicación entre culturas— la autonomía de cada cultura en su interrelación.

También a la *auto*nomía se aplica lo ya expresado acerca de la autenticidad. El *autós* plenamente libre y autónomo no se da en la autosuficiencia, autarquía y autocracia, ni siquiera sólo en la mera autodeterminación, sino dentro de una comunidad ético-histórica de interrelaciones justas, solidarias y gratuitas dentro de la comunidad de comunicación, como respuesta al llamado ético de los otros. Este llamado, aunque es éticamente recíproco, sin embargo, en cuanto respuesta libre y responsable, ha de ser asimismo gratuito, con la gratuidad de la libertad y la amistad social. Según Emmanuel Lévinas (1974, 145), el verdadero *autós* se declina en el acusativo de la respuesta: «¡He*me* aquí!», que puede llevarse al plural en el caso de la *auto*nomía cultural, con los respectivos «¡He*nos* aquí!» de la relación ética entre culturas.

IV. MODERNIDAD Y RELACIONES ÉTICAS INTERCULTURALES

En este momento histórico, uno de los problemas éticos más decisivos concernientes a la interrelación entre culturas es el de la relación de éstas con la cultura moderna occidental, concebida como universal. En esa problemática se entrecruza la relación entre la(s) cultura(s) noratlántica(s) y las de Asia, Africa y América Latina, por un lado, con la relación entre lo humano (verdadera o pretendidamente) universal y las culturas particulares, por otro. Así es como Alain Finkielkraut (1987) fija su mirada en la última oposición, simbolizándola, dentro de Europa —aún más, dentro de la cultura de lengua alemana—, en la confrontación entre Goethe y Herder, como representantes, respectivamente, de la universalidad de *la* cultura (y de *lo* humano), y de su particularidad.

A diferencia de Finkielkraut, Ricoeur enfoca la tensión que se da entre «*civilización* universal» y «*culturas* nacionales» (1964, 286-300) —incluidas las del Viejo Continente—, entendiendo «civilización» como el dominio de los utensilios, y «cultura» a partir del núcleo ético-mítico; mientras que Jean Ladrière (1977) enfatiza el desafío de la «ciencia y la tecnología» (productos universales de la cultura europea) a *todas* las culturas, incluida esta última. Según mi opinión, aunque la oposición señalada por Ricoeur y, en forma semejante, por Ladrière, es bien verdadera, con todo, también se da la indicada por Finkielkraut, aunque no meramente como él la entiende —en forma de alguna manera ingenua—, sino asimismo como choque ético-histórico entre culturas, en el cual lo universal y lo moderno son frecuentemente usados como instrumentos ideológicos de dominación política, económica y/o cultural.

¿Qué se entiende por *modernidad*? Según Abel Jeannière (1990), consiste en las cuatro revoluciones modernas, no siempre simultáneas: la científica, la industrial o tecnológica, la política (la democracia) y la propiamente cultural (la Ilustración). Fueron fruto del proceso cultural europeo, se han ido universalizando de hecho y, aunque contienen muchos elementos universales *de jure*, una cierta comprensión de los mismos ha sido empleada como enmascaramiento de una opresión bien particular.

La crisis actual de la modernidad, aunque tiene el riesgo de poner en jaque dichos logros *de jure* universales de esas cuatro revoluciones, con todo, al criticar e intentar superar la manera unívoca o dialéctica de concebir la universalidad por la Ilustración (tanto la primera como la segunda), tiene la ventaja de desenmascarar el uso ideológico de dichos aportes en nombre de *la* razón, *la* ciencia, *la* democracia, *el* progreso, *el* desarrollo, *la* liberación, *la* revolución, etc., es decir, de *la* «civilización» (o *la* cultura) contra la «barbarie» (Domingo F. Sarmiento).

1. *Distintas figuras históricas de modernización*

A la luz de los principios éticos arriba considerados, trataré de juzgar éticamente distintas figuras histórico-culturales de modernización o de

resistencia a la misma como de hecho se dieron o se están dando en el Tercer mundo (cf. también: Scannone, 1990b, cap. 9; Trigo, 1983).

El *colonialismo* craso identifica la universalidad humana y la sustancialidad de *la* cultura y/o de *la* modernidad con las de la potencia política o militar dominante, como si las culturas de los países colonizados fueran una mera materia informe o, a lo más, sólo pudieran aportar una accidentalidad folclórica. De ahí que la relación ético-histórica (pragmática) entre culturas se redujo así a la imposición, el mero trasplante y/o la imitación casi simiesca —por mera «aplicación» (violenta, sea por la fuerza o por la persuasión ideológica) a un nuevo «caso» histórico—, de la semántica cultural y del modelo (sintáctico) de configuraciones culturales importados desde la metrópoli. Como se puede apreciar, dicha pragmática conculca los principios éticos arriba enunciados.

Los distintos tipos de *neo-colonialismo* (desarrollista, neoconservador, neoliberal) tampoco respetan la autonomía ni la autenticidad de las otras culturas. Pues las consideran como encontrándose en un estadio más atrasado del «ideal» unívoco de superdesarrollo en que las potencias noratlánticas ahora se hallan. No hay verdadera irrupción dialógica ni crítica dialéctica en ese encuentro pragmático intercultural, sino sólo la apariencia de un desarrollo lineal y evolutivo que, sin embargo, esconde una forma, más sutil que en el vétero-colonialismo, de dominio y, por lo tanto, de alienación y dependencia. También aquí se da una errónea comprensión de la universalidad, empleada ideológicamente.

Por otro lado, ni el rechazo *fundamentalista* en bloque de la modernidad o de las aportaciones científicas, tecnológicas, políticas y culturales de las culturas colonizadoras o neocolonizadoras, ni tampoco una cierta actitud *seudo-revolucionaria*, que cree poder trasplantar sólo los aportes científico-tecnológicos, sin transformar cultural y políticamente la vieja cultura, respetan los principios éticos de la relación entre culturas desarrollados más arriba. Ya dije que la genuina universalidad es situada y analógica, y que las verdaderas autenticidad y autonomía se dan en la comunicación, así como que ésta transforma desde dentro tanto las culturas que se intercomunican como los aportes que ellas asimilan según la propia idiosincrasia, transformándola y transformándolos en la creación de novedad histórica.

Por el contrario, la semántica cultural, tanto propia como ajena, ha de ser puesta en juego pragmáticamente por la libertad de las comunidades en el encuentro entre sus culturas. De ahí que su nueva configuración sintáctica en formas de sentido, de *ethos* y de orden sea histórica y renovada, sin negar su eventual validez humana universal, pero en forma situada y analógica.

Ello es así no sólo en el caso de la solidaridad ético-histórica entre pueblos y culturas, sino también en los de conflicto, como el que de hecho se da en los de liberación de la dependencia colonial o neocolonial. Pues aun en la lucha justa contra la dominación no sólo se ha de respetar éticamente al adversario, sino también saber *discernir* la validez humana

y, por lo tanto, universalizable analógica e históricamente, de sus valores, formas y productos culturales, para asumirlos desde la propia idiosincrasia. Pues es posible luchar con las armas del adversario, transformándolas desde un nuevo *ethos* (de justicia y búsqueda de la reconciliación en la justicia), que les dé un sentido renovado desde dentro y, por lo tanto, un nuevo ordenamiento y configuración externa.

Por consiguiente, todo proceso de *modernización* (científico-técnica, política, económica, cultural) ha de ser discernido a la luz de los principios éticos considerados más arriba. Ellos son válidos no solamente para la comunicación ética entre distintas culturas nacionales, entre las distintas culturas dentro de estados pluriculturales y entre subculturas dentro de una misma nación, sino también en el caso de la asimilación auténtica y autónoma de los aportes universales de la modernidad.

2. *Caminos actuales de respuesta*

Según mi opinión, hay convergencia y divergencia entre las respuestas téoricas que se dan en la misma cultura moderna europea ante su crisis ético-histórica (como son, por ejemplo, las propuestas *postmoderna* y de la *racionalidad comunicativa*; sobre ambas, cf. Habermas 1981b, 462 ss.; 1985, cap. 11), y, por otro lado, ciertas respuestas prácticas que comienzan a emerger en el Tercer Mundo ante el problema ético-cultural de su modernización.

Así es como los teóricos de la racionalidad comunicativa (Jürgen Habermas [1981a] y Karl-Otto Apel [1973]) afirman que la modernidad está todavía inconclusa. Para ellos entró en crisis la racionalidad centrada en el yo (la autoconciencia) y en la relación (teórica y/o técnica) sujeto-objeto, siendo así que la racionalidad comunicativa y la comunidad de comunicación (yo interpreto: también entre culturas) implican desde el vamos la crítica y la superación de aquel centramiento, sin renunciar a la autorreferencia (sobre ésta como característica de la modernidad cf. Habermas, 1985, 400 ss.; Scannone, 1991, 158).

Por otro lado, los teóricos de la postmodernidad (Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, etc.) proclaman el fin de los metarrelatos ideológicos y de una razón una, unívoca, sistemática y absoluta, acentuando el pluralismo de los juegos de lenguaje (y, por lo tanto, también de las culturas y de las dimensiones culturales, irreductibles y no homogeneizables entre sí), así como el goce estético del instante presente y la gratuidad de lo fáctico.

Pues bien, en ciertos pueblos del Tercer Mundo, como América Latina, se está dando, en los niveles populares, una especie de *modernidad emergente*[2], que está surgiendo de las nuevas síntesis culturales (entre las culturas tradicionales latinoamericanas y la cultura moderna) ensayadas

2. Expresión de Clodovis Boff en la *Revista Eclesiástica Brasileira*, 50 (1990) 282.

por distintos movimientos, entre los cuales se destaca el así llamado neocomunitarismo de base (García Delgado, 1989).

Tales síntesis se están dando en distintos ámbitos de la vida y la cultura, a saber, en los ámbitos: *religioso* (comunidades eclesiales de base, círculos bíblicos, grupos de oración), *social* (emergencia de la sociedad civil en diferentes organizaciones libres del pueblo: sociedades barriales de fomento, cooperadoras escolares, clubes de madres, asociaciones de derechos humanos o de defensa del medio ambiente, etc.), *económico* (economía popular de solidaridad en cooperativas, empresas autogestionadas de trabajadores, talleres laborales, microemprendimientos, huertas comunitarias, etc.), *artístico* (*v.g.* en formas alternativas de comunicación social como las radios FM barriales; sin olvidar la expresión simbólica de ese renovado «mestizaje cultural» en la nueva novela latinoamericana, como en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de José María Arguedas, etc.). En todos esos ámbitos parecen estar surgiendo frutos nuevos del encuentro entre las culturas autóctonas y aportes irrenunciables de la modernidad, que plantean la posibilidad real de una *modernización alternativa* (Scannone, 1991; 1992; Scannone y Perine, 1993, cap. 16). Aún más, según parece, tal síntesis es fruto de una interrelación ético-histórica entre culturas en la que se unen al mismo tiempo el encuentro y el conflicto, la asunción de los aportes del otro y la transformación desde dentro de la propia identidad sin perder autenticidad y autonomía, y una novedad histórica gratuita en la cual se da analógicamente lo universal.

Por consiguiente, se trata de relaciones interculturales (entre la cultura moderna noratlántica y la propia), que básicamente se orientan de hecho según el espíritu de los principios éticos elaborados más arriba: aún más, dicha elaboración tuvo en cuenta la mencionada emergencia de un eventual nuevo estilo de modernidad.

En éste opera de hecho una racionalidad comunicativa (aun sin usar ese nombre), gratuita y solidaria, que desde la racionalidad sapiencial latinoamericana asume formas modernas técnicamente, pero también humanamente eficaces. La sintaxis cultural emergente parece responder a un *ethos* dialógico nuevo, porque supera tanto la pura copia (colonial o neocolonial) como la mera lucha o resistencia cultural (tanto fundamentalista como seudo-revolucionaria), y expresa una semántica que ya no es sólo tradicional ni sólo moderna (según los modelos noratlánticos), sino históricamente creativa.

Así es como en dichas formas culturales se da autogestión comunitaria, pero se trata de una *autorreferencia* abierta sapiencialmente a la alteridad y a la trascedencia, en la cual se da de hecho lo que Levinas afirma (y arriba se dijo) acerca del *autós*. Se da una verdadera *racionalidad comunicativa*, pero no principalmente en el orden argumentativo (Habermas), sino en el práctico y sapiencial, siguiendo la idiosincrasia latinoamericana, pero asumiendo formas organizativas modernas de comunicación. Se acepta el *pluralismo* cultural (de alguna manera postmo-

derno), pero sin renunciar a la universalidad, entendida ahora en forma plural, situada y analógica. Se busca *la felicidad y la belleza actuales* (aunque no se las reduzca al goce estético del instante), pero tampoco se dejan de lado la utopía, la esperanza y el imaginario colectivo de una sociedad alternativa viable. Se vive la *gratuidad* de lo inesperadamente histórico y otro, mas sin renunciar a una racionalidad trasversal y abierta, que, sin dejar de ser estrictamente racional, da cabida a lo nuevo, a lo simbólico, al respeto de lo ético-culturalmente distinto y a la trascendencia religiosa.

La comunidad planetaria de comunicación entre culturas puede encontrar su camino ético-histórico en la línea esbozada tanto por los principios éticos arriba expuestos como por la realización nueva que parece estar creándose en el neocomunitarismo latinoamericano. O, por el contrario, puede intentar la planetarización por medio de una uniformización cultural masiva, eliminando, dominando o marginando la pluralidad cultural. Así provocará, quizás —aun sin pretenderlo— fragmentación y violencia entre las culturas. Estamos hoy ante el desafío ético e histórico de ir logrando una comunión intercultural cada vez más extensa y profunda, que respete tanto la unidad como la pluralidad de las culturas, tanto la identidad y universalidad humanas como las diferencias históricas y culturales particulares de los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

Ammon, G. y Eberhard, T. (comps.) (1988), *Kultur, Identität, Kommunikation*, Eberhard, München.

Apel, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Eliot, T. S. (1948), *Notes toward the definition of culture*, Faber and Faber, London.

Finkielkraut, A. (1987), *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris.

García Delgado, D. (1989), «Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80»: *Le monde diplomatique (edición latinoamericana)* 27, 15-16; Nro. 18, 17-18.

Galli, C. y Scherz, L. (comps.) (1992), *Identidad cultural y modernización*, Paulinas, Buenos Aires.

Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

Habermas, J. (1981a), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Habermas, J. (1981b), *Kleine politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Habermas, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Hubig, C. (comp.) (1982), *Ethik institutionellen Handelns*, Campus, Frankfurt a.M./New York.

Hünermann, P. (1989), «Kirche-Gesellschaft-Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre», en P. Hünermann y M. Eckholt (comps.), *Katholische Soziallehre-Wirtschaft-Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I*, Grünewald-Kaiser, Mainz/München, 9-48.

Hünermann, P. (1992), «Iglesia-praxis-institución. Sobre el método y las tareas de la doctrina social cristiana», en P. Hünermann y J. C. Scannone (comps.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán. 1: Reflexiones metodológicas*, Paulinas, Buenos Aires, 87-140.

Hünermann P. y Eckholt, M. (comps.) (1989), *Katholische Soziallehre-Wirtschaft-Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I*, Grünewald-Kaiser, Mainz/München.

Hünermann, P. y Scannone J. C. (comps.) (1992), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán. 1: Reflexiones metodológicas*, Paulinas, Buenos Aires.

Jeannière, A. (1990), «Qu'est-ce la modernité?»: *Etudes 373*, 499-510.

Ladrière, J. (1977), *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, UNESCO, Paris.

Levinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye.

Morandé, P. (1984), *Cultura y modernización en América Latina*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Ricoeur, P. [3](1964), *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, ed. aumentada.

Ricoeur, P. (1973), «A critique of B. F. Skinner's *Beyond Freedom and Dignity*: *Philosophy Today 17*, 166-175.

Scannone, J. C. (1990a), *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires.

Scannone, J. C. (1990b), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires.

Scannone, J. C. (1991), «Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina»: *Stromata 47*, 145-192.

Scannone, J. C. (1992), «El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer mundo»: *Concilium 244*, 115-125.

Scannone, J. C. (1993), «Institución, libertad, gratuidad»: *Stromata 49*, 239-252.

Scannone, J. C. y Perine, M. (comps.) (1993), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Bonum, Buenos Aires.

Trigo, P. (1983), «Proyectos históricos en América latina»: *Anthropos 6*, 34-57, Caracas.

Villoro, L. (1990), «Aproximaciones a una ética de la cultura»: *Casa del tiempo 84*, 3-14, México.

Wittgenstein, L. (1969), *Schriften 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

CULTURA Y BIOLOGÍA. GÉNESIS DE LA CULTURA A TRAVÉS DE LA EVOLUCIÓN BIOLÓGICA

Carlos París

I. NECESIDAD DE REDEFINIR EL CONCEPTO DE CULTURA DESDE LA EVOLUCIÓN BIOLÓGICA

La relación entre cultura y biología no representa una cuestión adjetiva, desarrollable desde la previa definición de sus términos. Por el contrario, según la tesis que vengo defendiendo en diversas investigaciones, ofrece la vía mas adecuada para esclarecer el concepto de cultura y situarlo con precisión en el panorama de lo real (París, 1972; 1984; 1986; 1992a; 1992b).

Una grave imprecisión, en efecto, ha venido marcando hasta nuestros días el concepto de cultura. Un concepto que amanece bastante tardíamente en la historia de nuestro pensamiento. Resulta significativo, al respecto, que la *Enciclopedia*, de Diderot y D'Alembert no lo registra en otro sentido que no sea el verdaderamente elemental del cultivo de los campos, de la agricultura. Recubierto largo tiempo por el de civilización (Elías, 1987), mucho más limitado, al agotarse en un modo de vida humano, jerárquicamente privilegiado, es a partir del siglo XIX cuando su presencia se hace notar en nuestro arsenal ideológico. Tanto en el pensamiento germánico (Bueno, 1972, 1991), como de un modo decisivo en el desarrollo de la antropología cultural. Pero, a partir de este momento, su uso se verá afectado por una dispersión de definiciones y comprensiones verdaderamente notable. Ello, en primer lugar y obviamente, se debe a su planteamiento en ámbitos muy diversos del saber, que desde tradiciones e intereses intelectuales heterogéneos lo enfocan. Pero lo más sorprendente resulta que en uno de tales ámbitos, aquel en que precisamente se constituye en el objeto propio de una ciencia, el de la antropología cultural, las definiciones se revelan múltiples, desde Tylor hasta nuestros días, acentuando aspectos muy distintos (Kroeber y Kluckhon, 1952; Kahn, 1975). Situación que, como muchas veces se ha notado, contrasta

con la normal en otras ciencias, definiendo lo que podríamos designar como «paradoja epistemológica» de la antropología cultural.

Ahora bien, una pregunta verdaderamente básica en este sentido, entre las muchas que el concepto de cultura suscita, es la que concierne al alcance y carácter puramente humanos o genéricamente biológicos de tal concepto. Cuestión que no sólo en relación con el concepto global de cultura se ha planteado, sino también en algunos de sus aspectos, como el de la técnica con la contraposición ya en los años 30, de posiciones cual la de Ortega (1939) que considera la técnica como un fenómeno estrictamente humano y la Spengler (1931) que lo extiende a la zoología de los depredadores. Pero que en las últimas décadas con el estudio de las «culturas animales», como las de los chimpancés (Sabater Pi, 1978) se hace candente. La polémica, a fines de los 70, entre las pretensiones reduccionistas de la sociobiología respecto de las ciencias humanas y sociales (Wilson, 1975) y la réplica de Sahlins (1977), aislando el concepto de cultura, centrado en lo simbólico, de sus raíces biológicas, es expresiva de un momento crítico. El cual la obra posterior de Wilson y Lumsden (1981) tratará de superar con un esfuerzo de mayor apertura, aun insuficientemente logrado (París, 1992, b).

Justamente la problemática que acaba de ser apuntada, señala, a mi entender, el camino más idóneo para arribar a un concepto adecuado de cultura. La metodología que persiguiendo su filogenia, trata de detectar el modo en que los grandes aspectos del fenómeno cultural, la técnica, el lenguaje y el saber, la libertad y la proyectividad, que caracterizan a la condición humana, brotan en el proceso de la evolución biológica. Aquellas dimensiones de nuestra realidad que la han definido como «homo faber», como «homo sapiens» —también en este mismo aspecto como «homo loquans» o como «animal simbólico»— y como «animal proyectivo» (París, 1972). Y en tales términos es posible trascender tanto el reduccionismo biologista que anula la peculiar novedad de la cultura humana, como el aislacionismo, que hace de la cultura una realidad hermética, carente de raíces, incomunicada con la biología y surgida de un modo casi mágico —por la gracia del simbolismo— en el mundo humano.

II. LOS TRES GRANDES ASPECTOS DEL FENÓMENO VITAL

El recorrido de la evolución biológica que propongo, para sorprender su desembocadura en la cultura, puede ser realizado siguiendo tres grandes líneas del fenómeno vital. Dos de ellas han sido señaladas ya por la biología clásica, la interacción del viviente con su medio y la reproducción. Los impulsos básicos hacia la conservación del individuo en su dialéctica con las posibilidades y dificultades que el ambiente ofrece para el mantenimiento de la actividad vital, por una parte, y la conservación de la especie mediante la actividad reproductora, transmitiendo tanto la mor-

fología como las pautas de conducta, a los descendientes, por otra. A ellas debemos añadir una tercera dimensión con que el giro del pensamiento científico en nuestro siglo ha iluminado la vida —y también el fenómeno de la cultura—, la consideración de las mismas desde el punto de vista de la información. Los organismos, en efecto, se caracterizan en el panorama del cosmos, por su enorme acumulación de información (Monod, 1971, 22, 23). Y en la vida zoológica con la aparición del tejido nervioso, tal concentración de la información adquiere un nuevo sentido, que es precisamente aquel que, más tradicionalmente, había recibido dicho término, antes de su extensión en la ciencia actual como equivalente al de organización rigurosamente formalizada.

Precisamente el despliegue de estos tres aspectos decisivos del fenómeno vital puede ser empalmado con las tres grandes manifestaciones de la cultura, como técnica, como manejo de conceptos y símbolos lingüísticos y como proyecto, como creación individual y colectiva de las pautas de conducta. Apareciéndonos cual desembocadura en el proceso de la evolución sobre un mundo que en el ser humano se revela con especial plenitud.

III. TÉCNICA Y CULTURA, TÉCNICA Y VIDA

La consideración de la cultura ha mostrado inclinación —tanto en sus análisis como incluso en sus definiciones— por atender más a los aspectos «superiores» de la misma, según habitual terminología, que a los básicos. Destacando así, tanto las creaciones simbólicas, como las referentes a la conducta, relegando las realizaciones técnicas. Y es ello, ciertamente, coherente con la tradición filosóficamente idealista que ha dominado su planteamiento en el pensamiento germánico. Y, en otro orden, con la división del trabajo entre antropólogos —sociales o culturales— y arqueólogos. No siempre el hecho técnico ha alcanzado el lugar que le corresponde en la reflexión sobre los fenómenos humanos. Y así una filosofía de la técnica es empresa bastante tardía en el ámbito del filosofar (Hide, 1990; Bueno, 1987).

Sin embargo, en el interior del complejo entramado que la cultura representa, la técnica ocupa un lugar decisivo, como en el proceso de hominización lo ha jugado también. Y no ya sólo en razón de su influencia condicionante de la vida, sino en cuanto en sí misma, en las experiencias que la constituyen y rodean, como ha mostrado la reflexión superadora de clásicos esquemas (París, 1959; Miquel y Menard, 1988), incorpora valores fundamentales de la condición humana en general, y de la peculiaridad de las diversas culturas, en particular.

El examen de la técnica se nos ofrece, entonces, como punto de partida en nuestro análisis de las relaciones entre biología y cultura. Según antes he apuntado, justamente en este dominio se planteó de un modo peculiar el alcance puramente humano o zoológico de su realidad. Mas

si la técnica es definida como «reforma de la naturaleza», cual hace Ortega (1955, 324), es evidente que la comprensión puramente humana de la técnica resulta desbordada, lo que contradice al pensador español. Pues sin duda, esta reforma —o transformación— se inicia mucho antes de la presencia humana en la naturaleza. Y no sólo con la actividad de los depredadores, cual pretendía Spengler (1931), sino con el origen mismo de la vida. Y, en este sentido, es preciso señalar el equívoco que supone la terminología que enfrenta al ser humano con globalidad de la naturaleza. Resultando mucho más preciso, en primer lugar, hablar de las relaciones entre el viviente y el medio. Pues la naturaleza no representa una realidad uniforme, sino estratificada y diversificada en diversos planos y ámbitos de organización que definen distintos medios. Y, por otra parte, no se enfrenta al ser humano como algo diverso y opuesto, sino como una totalidad de la cual formamos parte, según la ecología ha tenido que evidenciar de un modo dramático.

A esta luz la técnica se sitúa últimamente en el marco ontológico de la categoría de relación, como concatenación entre las entidades cósmicas. Pero de un modo mas circunscrito, en el campo de las relaciones entre el ser viviente y el medio. La aparición de la biosfera significa una enorme recreación del previo mundo inorgánico. Y todavía, en el interior de ella, hay que señalar la diferencia profunda entre el reino vegetal y el animal. Con este último, a consecuencia de su modo de vida heterótrofo, lo que se reduciría a una mera transformación bioquímica, dejando al viviente a merced del medio, se convierte en «acción sobre el medio».

Y en esta acción podemos hablar ya de una «técnica», una técnica zoológica. El estudio de la vida animal, especialmente desde el desarrollo de la etología, nos ha mostrado en efecto, detalladamente, no sólo la variedad de comportamientos entre las diversas especies, sino la peculiar eficiencia con que los recursos más variados son manejados.

Si la técnica es entendida, del modo más profundo y adecuado, no tanto en razón del instrumento en que se materializa y del que se vale, sino de la acción organizada que lo utiliza, y que incluso la crea (París, 1959, 1970), podemos y debemos hablar de una «técnica animal». La cual se refiere, más allá del hecho de que diversas especies utilizan instrumentos y crean su habitáculo propio —colmenas, hormigueros, nidos, diques—, genérica y radicalmente a la acción del propio organismo, en cuanto guiada por pautas optimizadoras de su rendimiento, por modelos característicos de cada especie.

La precisión ha surgido en relación con la vida animal; mas, evidentemente, aunque nuestros ojos tiendan a hipnotizarse ante el gigantesco mundo de los objetos técnicos que hoy rodea y penetra en nuestra vida, es evidente que también en el ámbito humano la reflexión sobre la técnica ha de centrarse en la acción. En la peculiaridad precisamente de la acción humana, que no debe ser identificada sin más con la zoológica. Pues significa en dimensiones decisivas una innovación, la cual, no obstante, por la misma evolución zoológica va siendo preludiada.

IV. LOS PARADIGMAS DE LA TÉCNICA ANIMAL Y LA TÉCNICA HUMANA

En consecuencia, y atendiendo a la gradualidad con que la técnica animal evolutivamente se hace presente, más que en términos de una contraposición rígida entre las técnicas animales y la humana, podemos hablar, al compararlas, de paradigmas límites de ambas.

El paradigma básico o forma mas pura de la técnica animal (PBTA) vendría definido por cuatro grandes rasgos: 1) su uniformidad dentro de cada especie; 2) su corporalidad, su somatización; 3) su teleonomía, presidida por la conservación del individuo y de la especie, puramente biológica; 4) su carácter innato, determinado por la herencia genética. Pero —insisto en ello— no se trata sino de límites ideales, por lo demás no fáciles de encontrar en su plena realización. Y que la evolución va rompiendo en el desarrollo de la técnica animal hasta desembocar en la técnica humana.

Detallaré mínimamente los rasgos antes apuntados y el proceso de su apertura hacia el paradigma que la técnica humana constituye. En primer lugar, he señalado la comunidad específica de las técnicas animales. La etología aportó en esta línea una nueva visión del concepto de especie. A su definición en términos morfológicos, clásica, añadió la que se refiere a la unidad básica del comportamiento (Lorenz, 1978). La cual evidentemente no excluye una variedad individual dentro de la lógica global impuesta. Al modo en que una sinfonía puede recibir muy diversas interpretaciones.

La uniformidad específica de las técnicas zoológicas guarda evidente relación con el segundo rasgo que he señalado, la somaticidad. Si el material que las pautas optimizadoras de la acción manejan es la pura corporalidad y la unidad morfológica caracteriza a las distintas especies, según la visión original de dicho concepto, es lógico que se produzca una unidad básica en el comportamiento técnico. Si una leona tiene que cazar con sus garras y fauces, si un pavo real distiende las plumas de su cola como elemento ostentoso en rito de seducción, y las distintas especies de aves se valen de sus alas para el vuelo, es claro que tales recursos imponen en principio un marco de posibilidades.

Pero, según he señalado, tanto la especificidad como la corporalidad, amén de los otros rasgos, significan un paradigma ideal. La observación de la vida animal nos revela fenómenos en que aparece el uso de instrumentos, naturalmente ligados a la corporalidad, prolongación de ésta, posibilitados y requeridos, en tal modo, por la evolución morfológica. La situación es llamativa en simios superiores, como los chimpancés, pero se extiende a otras diversas especies. Y justamente entonces se rompe la unidad del comportamiento específico, según la variedad de los útiles, de las acciones que los gobiernan y de la transmisión de éstas por aprendizaje en los casos avanzados. Consecuentemente, se puede empezar a hablar de cultura, aunque ello sea en un sentido inicial, rudimenta-

rio, de «protoculturas», si se quiere. Y es que la «extrasomaticidad» constituye precisamente —junto a la trascendencia sobre lo congénito— un rasgo básico para definir una técnica, la técnica cultural, y aun el concepto de cultura en términos generales.

Ahora bien, ¿hacia dónde se dirige la técnica animal? He aludido a una optimización de recursos, ¿en función de qué finalidades? Evidentemente, se trata de satisfacer las necesidades. Toda la técnica animal es un mecanismo —a veces sorprendentemente rico— montado al servicio de éstas. Y tales necesidades poseen una muy clara definición biológica, determinadas por la conservación del individuo y de la especie. Se traducen, así, en estados fisiológicos de desequilibrio, que transmitidos a los centros nerviosos presionan la actividad del sujeto, buscando en el ambiente los objetos que puedan restablecer la homeostasis. Cuando una constelación de estímulos —no un estímulo aislado cual mecánicamente se había pensado— dibuja una realidad apropiada, el «mecanismo innato de desencadenamiento» (MID) analizado por Lorenz pone en marcha la sucesión encadenada de movimientos que constituye la técnica animal [1] (Lorenz, 1978).

En relación con el cuarto rasgo del PBTA, su carácter congénito, clásicamente se contraponía, de un modo esquemático, el comportamiento «instintivo», rígido, innatamente grabado del mundo zoológico a la flexibilidad del antropológico, inventado, creado y transmitido por aprendizaje. Como modelo del primero se presentaba el mundo de los insectos, reconociendo la importancia del aprendizaje y la versatilidad en formas superiores de la vida animal, especialmente dentro de los mamíferos. La investigación ha complicado las cosas, pues nos ha mostrado la capacidad de aprendizaje que los mismos insectos poseen (Wells, 1989; Mizunami, Wiebrecht y Strausfeld, 1993). Lo más exacto, por lo tanto, sería reformular el tema en términos del peso muy diverso que lo congénito y lo adquirido poseen en las diversas especies. En un proceso evolutivo en que, además, como transición entre una y otra forma aparecen una serie de fenómenos, cual el del «troquelado» (*Imprinting, Einprägung*), en que la pulsión innata, pero abierta, completa y fija sus referencias objetivas mediante la experiencia postnatal. No ha de ser, consecuentemente, el aprendizaje entendido como un fenómeno unitariamente contraponible a la herencia, sino un añadido inicial a ésta, en que el mecanismo interno de desencadenamiento, se completa con el aprendizaje (MIDA), según la misma terminología de Lorenz. Y es más, representa el aprendizaje un proceso que puede ser guiado y orientado por la herencia en grados diversos de libertad, aspectos que ha recogido el autor antes indicado con la gráfica figura del «preceptor innato». Es una dialéctica en que el apren-

1. Mecanismo innato de desencadenamiento (MID) en castellano, con la misma sigla en francés (*Mécanisme Inné de Déclanchement*), en alemán *Angeborener Auslösemechanismus* (AM), y en inglés *Innate Release Mechanism* (IRM).

dizaje y la creatividad se van autonomizando con una intensificación evolutiva que culmina en la especie humana. En un itinerario en que juegan un papel decisivo los mecanismos de reproducción morfológica —que posteriormente analizaré—, los cuales sustentan los modos de reproducción etológica, es decir, de transmisión de las pautas de conducta.

En este avance se abre, así, uno de los espacios en que la cultura surge, no cual una instancia opuesta a la biología, sino como complemento y desembocadura, en la visión general que se mantiene en este trabajo, de la evolución biológica. Justamente este último rasgo, la adquisición de la información e innovación en la conducta, socializable y transmisible a través del aprendizaje, es el que preferentemente ha sido utilizado en las definiciones antropológicas de cultura. Al cual se añadiría al de la extrasomaticidad antes señalado, marcando un doble proceso de trascendencia, por una parte sobre lo genético, por otra sobre lo corporal, postuladas desde la evolución de ambas realidades.

La técnica humana nos aparece en el extremo opuesto a los rasgos con que he caracterizado paradigmáticamente la zoológica. Y como culminación del proceso de ruptura y apertura de dicho paradigma hacia una nueva instancia que posee, al unificarse y centrarse con peculiar lógica, los rasgos de una novedad radical.

V. LA TÉCNICA HUMANA

Destaca en primer lugar, en el espectáculo de la técnica humana, su pluralismo, dentro de la misma especie. Diversidad de técnicas tanto diacrónica —evolución a lo largo de la historia— como sincrónica, multiformidad de mundos técnicos que las culturas presentan en un mismo momento histórico. Semejante situación guarda relación con diversos factores; así, muy radicalmente, con el carácter «ecuménico» de la especie «homo sapiens sapiens». Siendo la técnica un mecanismo de adaptación activa al medio —y de transformación de él— es inevitable que las distintas ecologías en que los grupos humanos se desenvuelven, desde las zonas árticas a las selvas tropicales, desde las riberas marinas a las altiplanicies, difracten la unidad básica del fenómeno técnico, con arreglo a las necesidades que los distintos medios determinan —más exactamente, la manera en que modulan las necesidades biológicas del ser humano— y los recursos que ponen a disposición de la acción. La unidad referencial inmediata de la técnica, así, en el nivel antropológico no viene dada ya tanto por la especie, en que se reduce a sus últimos rasgos ligados a nuestra corporalidad, como por el círculo cultural en que se sitúa. Pero, como ya he apuntado, todos los rasgos del paradigma propio de la técnica humana (PTH) poseen una interna, autocentrada coherencia. Y, efectiva-mente, resulta muy transparente el modo en que este pluralismo guarda estrecha relación con otros rasgos. Con la instrumentalidad extracorporal y el consiguiente protagonismo del útil en la peculiaridad de los mundos técnicos, con la recreación cultural

de nuestras necesidades biológicas, a que seguidamente aludiré, también y muy llamativamente, en el aspecto diacrónico, con la inventividad característica de la técnica humana.

Como segundo rasgo del PHT he aducido su instrumentalidad. Si bien, como ya he señalado también, la utilización de instrumentos y la adaptación del mundo mediante obras se presentan ya en la técnica animal, en la especie humana adquieren tales fenómenos un carácter globalizador, totalizante, que define una situación cualitativamente nueva. El cuerpo humano y la satisfacción de sus necesidades, desde la protección climática y el alimento hasta el conocimiento, el transporte, la acción laboral o violenta, se rodean de todo un universo de artefactos crecientemente desarrollados. De una tecnosfera en que la vida humana se inserta. Situación que en ocasiones ha sido leída como expresión de un desvalimiento compensatorio (Gehlen, 1974), pero que considero más pertinente contemplar como resultado natural de la apertura de nuestro ser, que se expande hacia la naturaleza y se complementa con ella. Una segunda precisión que el concepto de instrumentalidad referido a la técnica humana exige, es su desbordamiento sobre la instrumentalidad extrasomática. He insistido en la necesidad de centrar el concepto de técnica en el de acción, cual referencia decisiva más allá del instrumento, y en este sentido la tecnificación de la vida humana se revela en la organización de la acción tanto individual como colectiva. No podemos olvidar la existencia de técnicas que conciernen a nuestra pura corporalidad o a nuestra psique (París, 1959), cual es el caso de la gimnasia, de la natación, del yoga, técnicas incluso que se levantan al campo del pensamiento, de la ascética y de la mística. Técnicas individuales que se completan con la importancia que la organización colectiva alcanza en aspectos tales como el trabajo o la violencia bélica.

Y es que, precisamente, resulta característico de la realidad humana la capacidad de moldeabilidad, la plasticidad que vengo señalando. La cual hace disponibles para su perfeccionamiento técnico las dimensiones más diversas de nuestra corporalidad y de nuestro psiquismo, también de la organización social humana. Lo que en este sentido adquiere peculiar relevancia es el modo en que las técnicas que en las especies animales se presentan con una mayor cristalización, en la humana se hacen abiertas, inventables y perfectibles, en consonancia con la fisonomía total de la técnica antropológica.

He aludido a la finalidad que rige la técnica y a su diversidad entre los planteamientos zoológicos y antropológicos. Pues si toda técnica teleológicamente sirve a un conjunto de necesidades, el concepto de necesidad resulta radicalmente replanteado en el nivel humano. Ortega, al respecto, insistió en el carácter superfluo, lujoso de las necesidades en la historia humana, de un modo tan provocativo que casi su sentido biológico se pierde (Ortega, 1939, 327-329). Pero el mismo Marx escribía que nuestras necesidades pueden tener su origen tanto en el estómago como en la fantasía (1867, 49). Y, es que, evidentemente, aun arrancan-

do de la biología, las necesidades humanas son recreadas por la cultura en diversos sentidos. En primer lugar, en cuanto nuestras pulsiones resultan especialmente abiertas, ofreciendo el espacio en que la cultura las completa de muy diversos modos. Así la necesidad nutritiva da lugar a formas muy diversas de obtener el alimento y de prepararlo gastronómicamente, amén de los criterios morales y tabúes que se hacen presentes. El erotismo origina técnicas propias. Pero además la cultura genera sus propias necesidades y reorienta todas ellas según sistemas de valores, tan heterogéneos y aun opuestos en el panorama humano. Pudiendo anteponerlos a la biología, ya en el ascetismo, ya incluso en actos de inmolación total, en el suicidio individual o colectivo ante la pérdida de la dignidad, del amor o la independencia. Son estas evidentes comprobaciones fenomenológicas, que no obstan análisis ulteriores, en que las necesidades expresadas culturalmente revelan un fondo infraestructural, económico-biológico (Harris, 1974, 1977, 1979), siempre que tal relación no se entienda de un modo determinista y mecánico.

La inventividad, finalmente, se yergue cual el rasgo más altivamente característico de la técnica humana. Y significa la radical respuesta creadora con que el ser humano se afirma desde su posición peculiar, aunque curiosamente, la humanidad en lugar de reconocerse a sí misma en esta capacidad trascendental, la haya proyectado originariamente hacia mundos superhumanos de dioses y de héroes legendarios (París, 1959). Con la inventividad humana alcanzamos la cumbre del proceso dialéctico entre lo innato y lo adquirido, que a lo largo de la evolución se desenvolvía. En evidente ligazón con la ya comentada liberación corporal y pulsional, más también y decisivamente con la prolongación temporal del desarrollo del cerebro, y con la prematureidad, fenómenos que ulteriormente analizaré.

Ahora bien, aunque la inventividad constituye una propiedad básica del ser humano, un verdadero transcendental antropológico, no flota en el vacío sino que se desenvuelve en el interior de cada cultura, en estrecha relación con su perfil y dinámica. La comprensión de esta situación es fundamental para racionalizar la historia de la ciencia y de la tecnología. Atendiendo a ella he formulado el que designo como «principio cairológico» (de *kairós*, coyuntura de madurez) y que tiene un doble aspecto (París, 1982). Por una parte, registra el hecho de que en el desarrollo de cada cultura aparecen puntos críticos, que concentran la investigación sobre ellos y que, hoy día, las políticas científicas recogen con mayor o menor fidelidad según sus intereses. Así, en la situación bélica de la Segunda Guerra Mundial la urgencia de precisar el tiro antiaéreo dio lugar a la cibernética, o, en el orden teórico, surgió la necesidad de desarrollar el cálculo infinitesimal a fines del XVII y principios del XVIII. Mas, de otra parte, la cristalización y efectividad del invento —o descubrimiento— sólo es posible cuando se han alcanzado previas conquistas técnicas y conceptuales. El viejo sueño de volar con una máquina dirigida es factible cuando se han inventado los motores de explosión. La articulación de ambos as-

pectos permite, entonces, diferenciar las fantasías inventivas, así como las realizaciones marginadas, de aquellas que marcan el curso de la historia real. Y es aquello a que Marx apuntaba —entiendo— cuando escribía que «la humanidad no se plantea en cada momento más que los problemas que puede resolver» (Marx, 1970, 12).

VI. LA «TECNOSFERA» Y LA CULTURA OBJETIVA

He considerado la técnica en dimensiones fundamentalmente subjetivas, que me parecen fundamentales, pero la cultura, junto a su vivencia subjetiva, posee una esencial dimensión objetiva. A ella, en el terreno de la técnica, se pueden referir los modos de objetivar las pautas de conductas, pero más decisivamente aún la forma material en que la actividad técnica transforma y enriquece el medio físico, adaptándolo mediante «obras» o añadiendo a él la presencia de artefactos. Se constituye así el nuevo reino de lo real que ya he designado antes como «tecnosfera». Y desde el cual se abren dos horizontes de problemas, típicos en el debate de nuestro tiempo sobre la técnica. La influencia de la tecnosfera sobre la biosfera, por una parte, y por otra su gravitación sobre la conducta humana, con su capacidad de potenciar o destruir los valores más altos de nuestra existencia. Temas que aquí sólo pueden ser apuntados.

La tecnosfera se sitúa entre el ámbito natural y las necesidades humanas, construyendo un nuevo medio, una ecología técnica en que la vida humana se desarrolla. Habida cuenta de la diversidad, antes comentada, de ambientes y de la redefinición de las necesidades por la cultura, resultará en principio una pluralidad de tecnosferas. A dichas variables debemos todavía añadir otras, tanto naturales —la demografía—, cual culturales —el conocimiento en sus aspectos informativos y también en los ideológicos, así como el propio desarrollo tecnológico alcanzado— o sociales —las relaciones de clases, de sexo, de grupos de edad—, en un complejo sistema en que unas y otras se condicionan. Se dibuja entonces lo que podemos designar como «perfil de la tecnosfera», referido a la peculiaridad de cada una de ellas. Y que no estática sino dinámicamente ha de ser entendido, pues posee una vectorialidad, una orientación de desarrollo característica, dentro de la cual se situaría la concentración de la inventividad sobre puntos críticos, antes formulada a través del «principio cairológico», así como el concepto de «nicho tecnológico», la mayor o menor receptividad de cada cultura para ciertas invenciones e innovaciones.

A la luz de estos conceptos pueden situarse con precisión los problemas concernientes a la relación «mundo técnico-existencia humana». En que hoy día los ancestrales temores ante la rebelión de la técnica frente a su creador —que el Popul Vuh expresa con brillante fantasía— han revivido desde la tecnificación de nuestro mundo. ¿Está la técnica determinada socialmente o, por el contrario, posee una fuerza autónoma, que

tras desencadenarla se impone a los humanos? Muy sintéticamente, diría, que ambas cosas son verdad, en cuando el desarrollo tecnológico que vivimos —el armamentismo es un claro ejemplo— se encuentra determinado por los grupos que dominan nuestra sociedad. Mas es cierto también que, según los conceptos expuestos, la tecnosfera posee una lógica interna, tanto más poderosa cuanto mayor es su desarrollo, que condiciona al ser humano individual y colectivamente. En modo tal que los intentos de cambio social requieren plantear nuevos modelos tecnológicos, si no quieren quedar presos de actuales determinismos capaces de llevarles al fracaso.

VII. LA INFORMACIÓN

Nuestra segunda vía para detectar la génesis de la cultura sigue el camino de la información. En su recinto y en el nivel más alto se sitúan los fenómenos del saber —cosmovisiones míticas y metafísicas, ciencia teórica— y del lenguaje, las clásicas definiciones del ser humano que lo han presentado como animal hablante, teorético o sapiente. Algunos autores han pretendido reducir la cultura a su dimensión informativa (Mosterin, 1993). Mas ello implica un estrechamiento del concepto de cultura que no sólo pierde en su visión los mundos de la técnica y la orientación de la conducta, sino que además desconecta los fenómenos de la información de la base, que en principio, los impulsa y da sentido, representada justamente por la relación con los dos mundos que acabo de señalar.

Según la metodología filogenética que he propuesto, resulta necesario arrancar del hecho vital. La ciencia actual ha iluminado, de un modo nuevo, el fenómeno vital desde el concepto de información en un doble aspecto. Por una parte, con la consideración de los organismos como entidades caracterizadas por un alto grado de información; por otra, esclareciendo el dinamismo vital y su teleonomía desde el punto de vista cibernético. Perspectiva que alcanza no sólo al funcionamiento del organismo como conjunto, sino incluso a los microfenómenos biológicos que se dan en la actividad de las macromoléculas (Monod, 1971).

En nuestro análisis, en todo caso, son los fenómenos del nivel zoológico aquellos que nuevamente nos interesan para descubrir en su desarrollo evolutivo el despuntar de la cultura. En la vida animal, en efecto, la información adquiere un sentido peculiar y novedoso con la aparición de los tejidos nerviosos. En una vinculación fundamental —como antes apuntaba— con las necesidades que la acción animal sobre el medio suscita. Ya que ésta requiere un registro del ambiente a través de sensores —en el animal y en la simulación robótica del mismo— y una programación de las respuestas, cuya ejecución debe ser seguidamente dirigida y readaptada. Además, la socialidad de la vida animal, las relaciones interzoológicas para la conservación del individuo y de la especie dan lugar a los fenómenos de comunicación, en cuyo interior brota el len-

guaje. El desarrollo que de todos estos fenómenos podemos contemplar nos permite efectivamente detectar innovaciones en que la cultura es apuntada según los dos aspectos de la misma que vengo señalando, el paso de lo innato a lo adquirido y la extrasomatización.

De esta manera se desenvuelven diversos planos de la información zoológica. Así, la organización sensoneuronal de cada especie construye el mundo perceptivo propio de la misma, seleccionando y recodificando los aspectos del medio físico relevantes para su vida. No sólo la organización sensoneuronal, sino otros aspectos de la corporalidad —su estructura «blanda» o «dura», como la de los artrópodos y vertebrados— (Wells, 1987) y de la acción (Damasio y Damasio, 1993), intervienen en tal proceso creativo. Un proceso que en el nivel humano, trascendido y problematizado el mundo de la percepción, desemboca en la construcción de cosmovisiones.

Por otra parte, los centros nerviosos archivan en sus circuitos los programas genéticos y las experiencias del aprendizaje según la dialéctica que ha sido comentada. Y, en esta línea, aunque los elementos básicos, las neuronas, sean idénticas en las diversas especies, la adición de componentes, al modo de un sistema electrónico, impulsa posibilidades inéditas (Smith-Churchland, 1990, 77), en un ilustrativo salto de «cantidad a cualidad».

La capacidad de formar, en efecto, conceptos clasificatorios y relacionantes va aflorando en la evolución (Monod, 1971, 163); se constituye así todo un mundo interior, el que designa Changeux como «vida de los objetos mentales» (Changeux, 1983, 171-228). En el cual asistimos al despertar de la inteligencia, que, basándose en dichas capacidades, funcionalmente permite una conducta más flexible, adaptada e innovadora. Dimensión esta última, heurística, de la inteligencia que en el ser humano se completa con la búsqueda de explicaciones del mundo problemático que le rodea. Es la actividad explicativa que ha animado todo el esfuerzo de la teología, la filosofía y la ciencia.

Me he referido al desarrollo de los centros nerviosos, especialmente al del cerebro, como soporte de la información zoológica y humana, y al enriquecimiento de sus posibilidades de *software*, pero no pueden olvidarse otros aspectos orgánicos vinculados a esta dilatación de posibilidades. Así la creciente complejidad del organismo, de sus órganos de ejecución, de su *hardware* en estrecha interacción con la dirección. En otro horizonte se desenvuelven de un modo más sutil los cambios de la vida respecto a su diacronía. El emplazamiento de un período de maduración cada vez más prolongado e intenso, de una verdadera ontogenia etológica e informativa, postnatal que completa la morfológica. Y el coherente alargamiento de la longevidad. Fenómenos que en la especie humana con la niñez y la prolongación del aprendizaje sobre toda la vida adquieren un rango peculiarmente decisivo, como ya notó Wiener (1954).

Posteriormente aludiré a la «prematureidad» del ser humano, pero completando estas recientes consideraciones conviene señalar dos gran-

des peculiaridades de nuestro cerebro: su facultad de autoprogramación y la extensión cronológica de su desarrollo —no en cuanto al número de neuronas pero sí respecto a la formación de sinapsis, crecimiento de dendritas y fortalecimiento de las fundas de mielina— que alcanza hasta los quince años (Changeux, 1983, 266-267). Ambos aspectos pueden ser designados como bases cerebrales de la cultura y su exigencia desde la fisiología.

VIII. LA COMUNCIACIÓN Y SUS RAÍCES. EL PROCESO DE «SEMIOTIZACIÓN»

Ahora bien, hablar de cultura en el sentido más estricto implica el planteamiento de los fenómenos en un marco colectivo, en una dimensión social. En otro caso nos encontraríamos en una *Bildung*, un enriquecimiento de la información y la conducta, puramente individual. Y justamente este terreno de socialización es el que los fenómenos de comunicación nos ofrecen.

En realidad, la comunicación inunda toda la vida zoológica desde sus bases. El cuerpo, que he considerado en sus aspectos de eficiencia funcional, es —además— un mensaje, tal como la etología ha señalado. En este sentido el mero encuentro, la presencia de un animal en el campo perceptivo de otro, representa ya un acto elemental de comunicación. Cual demuestra el modo en que la evolución ha marcado no sólo los mecanismos activos, sino la misma apariencia —ocultadora o impresionante— de las diversas especies. Pero este momento básico se completa con la expresión de las emociones, las cuales, aunque inicialmente respondan a determinaciones fisiológicas, al ser exteriorizadas se convierten en información. Adquieren el carácter de «señal», de indicadores en el encuentro —de un modo real o ficticio, disuasorio— del estado e intensiones del emisor. Se origina, entonces, un intercambio de señales. Las «ostentaciones» o «demostraciones» se estructuran en rituales, a veces sorprendentemente complejos, de agresión, cortejo, protección, que la etología y la sociobiología han detallado, y cuya difundida grabación ha admirado a los públicos de nuestra época. De estas situaciones arranca un proceso de semiotización que resulta fundamental para la aparición de los lenguajes.

En la constitución de éstos juegan varios factores. En primer lugar, lo que designaré como la transición de la «señal» al «signo». Mientras la señal resulta marcada por su carácter espontáneo, emocional y ambiguo, susceptible de grados diversos de teatralización, el signo se caracterizaría por su mayor consolidación objetiva, independiente de la interpretación, consiguientemente por su capacidad para articular, como elemento convencional, según un código preciso, un mensaje de alcance informativo. Así la danza de las abejas, en que un miembro de la colmena informa a sus compañeras del descubrimiento de una fuente alimenticia, mediante

una estructuración de su vuelo que traduce la posición y distancia de dicha fuente, puede ser considerada ya como forma primaria del lenguaje.

De un lenguaje ciertamente somático, pues el canal está representado por el propio cuerpo a través de sus movimientos. Y, otra vez, en el terreno que ahora estamos contemplando se nos descubre la evolución hacia la extrasomatización, hacia la trascendencia sobre lo corporal, en nuestro examen de la vida. Efectivamente, en un nuevo proceder el organismo abandona el papel de intérprete para asumir el de productor de modificaciones en el medio que le rodea, las cuales materializarán el mensaje extracorporalmente. Se presenta, entonces, el modelo de comunicación «emisor-canal-receptor», que usualmente utiliza la teoría de la información. En el cual juegan sucesivos procesos de decodificación y recodificación y en que la convencionalidad del lenguaje y sus posibilidades de complicación aumentan singularmente. Además, todo un nuevo mundo ha surgido en el ámbito de lo real, el mundo que podemos designar como «logosfera», más fugaz, hasta la aparición de los mensajes grabados —como la escritura—, que la tecnosfera, pero no carente de realidad y ciertamente de influencia decisiva sobre la vida.

IX. LA «LOGOSFERA»: EL CEREBRO EXTERIOR

Más allá del cuerpo, la comunicación zoológica ha utilizado el medio de las formas mas variadas, desde su modificación químico-olfativa, importante en la sexualidad o en el señalamiento del territorio, hasta la emisión de ondas en el medio acuático o el empleo de campos electromagnéticos. Pero las vibraciones acústicas han aportado el material de mayores posibilidades tanto por su rica maleabilidad como por sus condiciones de emisión y recepción (Wilson, 1980, 246), para canalizar lenguajes tan complejos como el humano. Tal forma de comunicación recorre ampliamente el mundo zoológico, desde los grillos y cigarras, hasta los pájaros, en que alcanza singular encanto musical, y los mamíferos, en que faculta desarrollos lingüísticos avanzados, cual ocurre con las ballenas y los delfines.

Ahora bien, en esta situación incidirá decisivamente, enriqueciéndola, el paso de lo innato a lo adquirido, reforzando la extrasomatización, para alumbrar fenómenos que podemos recoger bajo la rúbrica de la cultura. Mientras unas formas de comunicación acústica son innatas, otras, cual apreciamos ya en variedades de pájaros, revisten un carácter creativo y son adquiridas por aprendizaje, el cual, partiendo de una disponibilidad genética de amplio espectro, estructura y norma las formas del canto (Changeux, 1983, 320-321).

Y es que, entonces, en este proceso global de semiotización, extracorporalidad y trascendencia sobre lo congénito, se levanta un acontecimiento fundamental: la cristalización objetiva y socializable de las con-

quistas logradas por el cerebro individual. Surge lo que podemos designar como «cerebro exterior», el mundo antes señalado de la «logosfera». Todo el universo de la información adquirida, creada también, materializado en el lenguaje. Con una realidad material que hace completamente innecesario el fantasmagórico «Mundo 3» de Popper, que tantálicamente ha buscado el soporte de nuestro desarrollo científico y de nuestra creatividad (Popper, 1972; Popper y Eccles, 1977).

Esta situación resulta verdaderamente decisiva desde el punto de vista de la cultura humana. La novedad que supone el lenguaje de nuestra especie no es negada ni siquiera por los mas reduccionistas (Wilson, 1975). El lenguaje antropológico se caracteriza, en efecto, por su ilimitada capacidad creativa y su múltiple expresividad, tanto noética como afectiva e imperativa. Instrumentalmente, el recurso de la doble articulación, que partiendo de un número limitado de fonemas, seleccionados entre los muchos posibles según las diferentes lenguas, los vertebra en expresiones significativas, supone una peculiar economía de óptima eficacia. Congruente con esta creatividad radical es la capacidad del lenguaje humano de volver sobre sí mismo, de estructurar sus leyes y levantar metalenguajes. Expresión en el ámbito lingüístico de la reflexividad que caracteriza a la conciencia humana.

Mas no se trata de ningún súbito don, de una gracia, milagrosamente recibida por la especie humana: lo que apresamos es el resultado de un proceso evolutivo en que la cultura, ante las presiones selectivas, muestra su superior vigor y troquela el mismo cuerpo humano. Concretamente en dos aspectos fundamentales desde el actual punto de vista: la capacidad de nuestro aparato fonador como estructura ejecutiva (*hardware*), y del cerebro (soporte del *software*) con su capacidad de combinación, abstracción y autoprogramación.

Pero el gran problema que plantea este cerebro exterior, esta logosfera, es el de su conservación, el de su mantenimiento, que permita no sólo transmitir las conquistas de los cerebros individuales sino enriquecerlas en el curso de las sucesivas generaciones. Y aquí se sitúa la gran revolución que supuso la invención de la escritura. Con ella la «logosfera» se libera de su fugacidad efímera y se consolida. La comunicación y transmisión del saber —así como de toda la expresión verbal de la cultura— ya no requiere la presencia directa, el encuentro literalmente físico. Es una verdadera revolución de múltiples efectos. En primer lugar faculta, al crear una memoria externa particularmente fiel, liberar los mensajes de las exigencias memorísticas que los marcaban, levantando, entonces, la posibilidad de más complejos desarrollos sintácticos y conceptuales. Pero en un orden más profundo todavía afecta a la misma conciencia humana, incrementando su capacidad de soledad, su autonomía respecto del grupo tribal. Algo que podemos detectar ya en los orígenes de la escritura, pero que se intensifica tan poderosamente en el individualismo moderno con la invención de la imprenta. Pues se trata, sin duda, de una revolución de curso muy lento, que va incrementando

sus efectos a medida que las técnicas de escritura evolucionan, desde la ideográfica a la alfabética, de la quirografía a la imprenta y la impresión fotomecánica, de las tablillas al papel y al disco magnético.

X. LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA Y LA PECULIAR SITUACIÓN HUMANA. EL «ÚTERO CULTURAL». LA «ETOSFERA»

Me he referido en el anterior análisis a la «plasticidad» de la condición humana. Metáfora física que traduce la indeterminación biológica del ser humano que justamente le abre a la cultura como forma superior, más compleja y libre de determinación. Ahora bien, es en el terreno de la reproducción donde tal plasticidad se revela de un modo más radical. Tanto desde el punto de vista morfológico como en lo que concierne a la transmisión y adquisición de las pautas de conducta. Situación desde la cual la libertad como componente esencial de la condición humana y la idea del ser humano como proyecto —en que los análisis de la existencia en nuestro siglo han insistido— pueden ser iluminadas desde las infraestructuras biológicas (París, 1972). Al par que toda la problemática de la mujer, con su opresión y explotación históricas, se plantea en su perspectiva más específica (Falcón, 1982).

La reproducción de la vida animal comprende, en efecto, tanto un aspecto morfológico, trasmisión de la anatomía —o de la información que ésta supone— a los descendientes, como otro etológico, herencia de las pautas de conducta. Ahora bien, en este terreno podemos hablar de dos modelos reproductivos. Según el primero, el neonato surge a la vida con una morfología y una programación básicamente acabadas tras la fase embionaria (animales nidífugas). En el segundo, el desarrollo embrionario se debe completar con una fase postnatal de maduración orgánica y de aprendizaje (animales nidícolas). La moderna ecología biológica ha contrapuesto en un sentido en gran medida análogo, las estrategias reproductoras «r», camadas muy numerosas, maduración acabada, longevidad corta, y las «K», de sentido inverso, pocos descendientes, inmadurez relativa en el momento del nacimiento, longevidad prolongada, relacionándolas con las condiciones del medio y la competitividad. La segunda estrategia representaría una forma de adaptación superior a condiciones más arduas (Gould, 1977).

De un modo esquemático, en la evolución de la vida se acusa un progreso —por más que este concepto haya sido cuestionado por algunos biólogos— hacia los procesos de reproducción más complejos, en que la maduración postnatal requiere el cuidado de los progenitores, dentro de un curso dilatado de la vida. La «cría» de los mamíferos se muestra cual un claro exponente de esta situación, que, al trascender lo genético y entregar una parte de la ontogenia a la vida social, abre el espacio de la cultura. Y es justamente ésta la situación que en la especie humana se radicaliza en un verdadero salto cualitativo.

Ya la pregunta de la Esfinge a Edipo centraba la definición del ser humano en su peculiar, sorprendente, heterocronía, que recorre acentuadas fases de niñez, madurez, decrepitud, dentro de las cuales el fenómeno de la infancia muestra un singular interés. Pues no sólo la infancia humana se muestra particularmente desvalida, además como capacidad de aprendizaje y renovación se prolonga sobre toda nuestra existencia. Según Wiener ingeniosa y bellamente expresaba, al afirmar que «el ser humano es entre los vivientes cual Peter Pan, que nunca deja de ser "niño"» (Wiener, 1958, 54).

He aludido al creador de la cibernética en su reflexión sobre vida e información. Diversos biólogos han tratado de captar la peculiaridad de la realidad humana desde categorías que recogen esta situación fundamental de nuestra heterocronía biológica y nuestro nacimiento. Se ha insistido, así, en el carácter neoténico de la especie humana, utilizando el concepto acuñado por Kollman, que expresa la persistencia de rasgos juveniles. Se ha pensado en la permanencia de caracteres embionarios (Bolk, 1926). Y Portmann, en minuciosa investigación, desarrolló la idea de la prematureidad del nacimiento humano (Portmann, 1969), que rompiendo los esquemas daría lugar a un «nidífuga desvalido» o a un «nidícola secundario». Un ser en cuyo nacimiento el desvalimiento motor y la capacidad de aprendizaje se unen, centrando su ontogenia en el desarrollo del cerebro.

Personalmente he insistido en la idea de un ser «expósito», «arrojado» a la vida, recreando la visión heideggeriana de la de «Geworfenheit» en un sentido biológico y expresándola en nuestro lenguaje castellano. El ser humano, en efecto, ontogenéticamente está «puesto fuera» del vientre materno en inmadurez peculiar, y, filogenéticamente, está expulsado del paraíso de la irresponsabilidad y comunión con la naturaleza que la vida animal supone, según metafóricamente se ha expresado (Fromm, 1960; Uexküll, 1960). Obligado a crear su propio medio y su propia vida. Semejante inmadurez supone que el desarrollo ontogenético ha de completarse en el «útero cultural», expresión de Mittserlicht que con máxima elocuencia expone la impostación de la cultura como prolongación y complemento de la biología, postulada y exigida por la misma evolución de ésta. Y en la cual la programación social de la conducta, la creación de normas, de códigos, levanta un nuevo dominio de lo real, aquello que podemos apelar como «etosfera». Que no suprime naturalmente la libertad en que el ser humano se encuentra, la aventura que nuestra historia colectiva e individual representa, pero que sí dibuja un nuevo marco para ella. Y de esta situación brotan experiencias radicales: la angustia de la libertad, la soledad íntima, la lucha entre la afirmación individual o el refugio en lo colectivo. Experiencias fundamentantes del mundo de lo religioso, del de lo estético, en que vibra la condición humana y que tan importantes han sido en el análisis de la existencia realizado en nuestro siglo, leídas y fundamentadas, según el análisis anterior, desde sus infraestructuras biológicas. Aquellas cuya evolución, en los tres

grandes dominios que hemos recorrido, nos hace descubrir el amanecer de la cultura, cuyo mediodía humano inicia una nueva jornada en la historia de la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Bolk, L. (1926), *Das Problem der Menschenwerdung*, Gustav Fischer, Jena.
Bueno, G. (1972), *Ensayos Materialistas*, Taurus, Madrid.
Bueno, G. (1987), «Carlos París y la dialéctica de la creación tecnológica»: *Anthropos* 77, 51-55.
Bueno, G. (1991), «El reino de la cultura y el reino de la gracia»: *El Basilisco* 7, 53-56.
Changeux, J. P. (1983), *L'homme neuronal*, Fayard, Paris.
Damasio, A. R. y Damasio, H. (1993), «*Brain and Language*», en J. Piel *et al.*, *Mind and Brain*, W. H. Freeman, New York, 54-65.
Elias, N. (1987), *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires.
Falcón, L. (1982), *La razón feminista II: La reproducción humana*, Fontanella, Barcelona.
Fromm, E. (1960), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México.
Gehlen, A. (1974), *Der Mensch*, Athenaion, Frankfurt; v.e. *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.
Gould, S. J. (1977), *Ontogeny and Phylogenie*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/London.
Harris, M. (1974), *Cows, Pigs, War and Witches. The Riddes of Culture*, Random, New York.
Harris, M. (1977) *Cannibals and Kings: the origines of cultures*, Random, New York.
Harris, M. (1979), *Cultural Materialism*, Random, New York.
Hide, D. (1990), *Technology and the Lifeworld*, Indiana University Press. Bloomington/Indianapolis.
Kahn, J. S. (1975) *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona.
Kroeber, A. y Kluckhon, C. (1952), *Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Lorenz, K. (1978), *Vergleichende Verhaltensforschung - Grundlagen der Ethologie*, Springer, Wien.
Marx, K. (1970), *Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859), en *MEW XIII*, Dietz, Berlin.
Marx, K. (1972), *Das Kapital I* (1867), en *MEW XXIII*, Dietz, Berlin.
Miquel, Ch. y Ménard, G. (1988), *Les ruses de la technique*, Boreal, Montreal.
Mizunami, M., Wiebrecht, J. M. y Strausfeld, N. J. (1993), «A new role for the Insect Mushroom Bodies: Place Memory and Motor Control», en R. D. Beer, R. E. Ritzmann y Th. Me Kenna (eds.), *Biological Neural Networks in Invertebrate - Neuroethology and Robotics*, Academic Press, San Diego, 199-225.
Monod, J. (1970), *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris; v.e. *El azar y la necesidad*, Barral, Barcelona, 1971.
Mosterin, J. (1993), *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid.

Ortega y Gasset, J., [3](1955), *Meditación de la técnica* (1939), en Id., *Obras Completas V*, Revista de Occidente, Madrid.
París, C. (1959), *Mundo técnico y existencia auténtica*, Guadarrama, Madrid; [2](1973), Revista de Occidente, Madrid.
París, C. (1970), «Técnica y Filosofía», en Id., *Hombre y Naturaleza*, Tecnos, Madrid, 79-100.
París, C. (1972) «Hacia una definición actual del hombre: un animal proyectivo», en Id., *Filosofía, Ciencia, Sociedad*, Siglo XXI, Madrid.
París, C. (1982), «Posición de la ciencia en el complejo cultural. Contra la autonomía de la ciencia», en *Actas I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias (Oviedo, 12-16 abril, 1982)*, Pentalfa, Oviedo, 51-83.
París, C. (1984), «Biología y cultura en la realidad humana», en J. Muga y Cabada (ed.), *Antropología Filosófica: planteamientos*, Luna, Madrid, 99-132.
París, C. (1986), «Biología y cultura en la realidad humana», en Bähr *et al.*, *La evolución, el hombre y lo humano*, Instituto de Colaboración Científica, Tübingen, 257-263.
París, C. (1992a), *Ciencia, tecnología y transformación social*, Universitat de Valencia, Valencia.
París, C. (1992b), «La sociobiología y el concepto de cultura»: *Theoria 16-17-18, t. B*, 769-787.
París, c. (1994). *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Crítica, Barcelona.
Popper, K. (1972), *Objective Knowledge*, Clarendon, Oxford.
Popper, K. y Eccles, J. (1977), *The self and its Brain*, Springer, Berlin/Heidelberg/New York; v.e. *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980.
Portmann, A. (1969), *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Schwabe, Basel-Stuttgart.
Sabater Pi, J. (1978), *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Promoción cultural, Barcelona.
Sahlins, M. (1977), *The use and abuse of Biology*, The University of Michigan Press, Michigan; v.e. *Uso y abuso de la Biología*, Siglo XXI, Madrid, 1982.
Smith-Churchland, P. (1990), *Neurophilosophy. Toward a unified Science of the Mind/Brain*, MIT, Cambridge (Massachusetts)/London.
Spengler, O. (1931), *Der Mensch und die Technik*, C. H. Beck, München; v.e. *El hombre y la técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1932.
Uexküll, Th. von (1960), *Der Mensch und die Natur*, Francke, Bern; v.e. *El hombre y la naturaleza*, Zeus, Barcelona, 1961.
Wells, R. J. (1987), «Invertebrate learning and intelligence», en R. L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, Oxford/New York/Toronto, 389-392.
Wiener, N. (1958), *Cibernética y sociedad*, Sudamericana, Buenos Aires; v.or., *The human use of human beings*, MIT, Massachusetts, 1954.
Wilson, E. O. (1980) *Sociobiología, la nueva síntesis*, Omega, Barcelona; v.or., *Sociobiology, the new synthesis*, The Belkna, Press of Harvard University Press, Massachusetts, 1975.
Wilson, E. O. y Lumsden, Ch. J. (1981), *Genes, Mind and Culture*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/London.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Claudio Esteva-Fabregat (Marsella, 1918). Ha desarrollado su carrera académica en el Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona. Es autor, entre otras, de las monografías *Mestizaje en Iberoamérica* (1995) y *Ciencia i etnociencia a l'antropologia* (1996).

Esteban Krotz Heberle (Barcelona, 1947). Antropólogo y filósofo de las ciencias sociales, es profesor en la Universidad Autónoma de Yucatán (México). Es autor de las monografías *Utopía* (1988) y *Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft* (1994).

José Lorite Mena (Arjona, 1945). Profesor de la Universidad de Murcia. Especialista en filosofía griega y en antropología filosófica, entre sus publicaciones más recientes se encuentran *El* Parménides *de Platón* (1985), *El orden femenino* (1987) y *La filosofía del hombre o el ser inacabado* (1992).

Gonzalo Munévar. Es colombiano y actualmente profesor en el Evergreen State College (Olympia, Wa.). Es especialista en filosofía del conocimiento y en filosofía de la ciencia. Ha publicado *Radical Knowledge* (1981) y tiene en preparación *The Dimming of Starlight: An Introduction to the Philosophy of Space Exploration* y *A Theory of Wonder: An Evolutionary Perspective on the Revolution in the Philosophy of Science*.

Andrés Ortiz-Osés (Tardienta, Huesca, 1943). Catedrático de Hermenéutica en la Universidad de Deusto-Bilbao. Entre sus publicaciones se cuentan *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, *Mitología cultural y memorias antropológicas, La diosa Madre, Interpretación desde la mitología vasca,* o *El matriarcalismo vasco*.

Carlos París (Bilbao, 1925). Profesor emérito de la Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus áreas de interés se encuentran la reflexión filosófica sobre la ciencia, la historia del pensamiento, la antropología filosófica y la condición del conocimiento científico. Entre sus obras más recientes están *El rapto de la cultura* (^{2}1983), *Crítica de la civilización nuclear* (^{2}1989) y *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana* (1994).

Guillermo de la Peña Topete (Guadalajara, México, 1943). Especialista en antropología social. Actualmente trabaja en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente. Autor de diversos trabajos en torno a los procesos de poder local y a movimientos sociales, es autor de *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Modelos* (1980).

Miguel Reale (São Bento, 1910). Profesor en la Universidad de São Paulo. Sus áreas de interés son la filosofía del derecho, la axiología, la antropología filosófica y el pensamiento brasileño. Entre sus obras figuran *Filosofia do dereito*, *O direito como experiencia: introduçao a epistemologia juridica* o *Teoria tridimensional do dereito*.

Juan Carlos Scannone (Buenos Aires, 1931). Profesor de la Universidad de San Salvador de Buenos Aires. Sus especialidades son la filosofía y la teología latinoamericanas. Ha publicado *Teología de la liberación y praxis popular* (1976), *Evangelización, cultura y teología* (1990) y *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990).

David Sobrevilla (Cuzco, 1936). Profesor de la Universidad Nacional de San Marcos y de la Universidad de Lima. Sus áreas de trabajo son la estética, la filosofía de la cultura, la filosofía del derecho y la filosofía latinoamericana y peruana. Sus obras más recientes son *Repensando la tradición nacional* (1986-1989) y *César Vallejo, poeta nacional y universal y otros trabajos vallejianos* (1994).

José Tamayo Herrera (Cuzco, 1936). Profesor de la Universidad de Lima. Es un especialista en la historia del indigenismo peruano y en la historia del Cuzco. Entre sus obras principales se encuentran *Historia del indigenismo cuzqueño* (1980), *El pensamiento indigenista* (1982) e *Historia social e indigenismo en el altiplano* (1982).

Leopoldo Zea (México, 1912). Profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México y director de su Centro de Estudios Latinoamericanos. Es especialista en historia de la filosofía y del pensamiento latinoamericano. Su biografía última comprende *Dialéctica de la conciencia americana* (1975), *Filosofía de la historia americana* (1976) y *Discurso de la marginación y la barbarie* (1988).